HEGEL

Lo real y lo racional

VÍCTOR GÓMEZ PIN

Shackleton
books

HEGEL

HEGEL

Lo real y lo racional

Víctor Gómez Pin



Hegel

Shackleton

— books —

@Shackletonbooks

www.shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S.L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Diseño de tripa y maquetación (edición papel): Kira Riera

Composición ebook: Iglú ebooks

ISBN: 978-84-1361-075-7

A través de Ramón Valls y Javier Echeverría, Hegel y Leibniz cimentaron un proyecto filosófico en la colina de Zorroaga en Euskal Herria. Mi recuerdo agradecido.

En la contradicció, en Josep Florit era un aferrall.

In Memoriam

Índice

Prólogo

Un importante filósofo español explicaba con cierta guasa su desconcierto cuando, al inicio de unos estudios de filosofía tan brillantes como iconoclastas, decidió con un compañero leer al alimón la obra más conocida de Hegel, la Fenomenología del espíritu. Al cabo de unas horas de lucha con la primera página, ambos pidieron auxilio, en razón no ya de la dificultad para seguir la argumentación, sino para enterarse de qué diablos hablaba el autor en esas primeras líneas de su obra.

Hegel es ciertamente arduo, y su estilo, desde luego, poco cartesiano. Sin embargo, la dificultad mayor a la hora de tratar con él —y no solo de iniciarse en su lectura— es una inevitable escisión interna. No cabe leer a Hegel de una manera distanciada o fría, como quien simplemente desea enterarse de qué dice un autor, postergando hasta entonces su juicio sobre el mismo. Sin una disposición favorable y, me atrevería a decir, entusiasta, los textos de Hegel (sobre todo el texto central llamado Ciencia de la lógica) creo que son literalmente imposibles de soportar. Pero al mismo tiempo, la lectura se ve constantemente perturbada por una sombra de sospecha sobre la legitimidad no ya de algunas de las proposiciones que el autor va avanzando, sino del tortuoso camino que nos conduce hasta ellas. En el primer capítulo de este pequeño libro veremos que, en esta disposición ambivalente, la desconfianza ha acabado muchas veces por imponerse, de tal manera que algunos de los más distinguidos lectores de Hegel llegaron a convertirse en sus más acerbos críticos.

Pero entonces, simplemente, ¿por qué Hegel? ¿Qué capacidad tiene una reflexión sobre Hegel de incidir en el pensamiento de nuestro tiempo? ¿Qué capacidad tiene Hegel, por otro lado, de transformar a la persona que reflexiona sobre su pensamiento? Ambos interrogantes son preliminares inevitables de toda propuesta de aproximación a un filósofo. Pues no hay filosofía que no tenga que vérselas ante esta suerte de tribunal. Todo aquel que se abre a la filosofía abriga unas expectativas que el propio discurso filosófico puede, eventualmente, ser el primero en defraudar.

Este libro, cuyo objetivo es animar a introducirse en el pensamiento de Hegel, o al menos a provocar una cierta curiosidad por el autor, no está escrito por un «hegeliano», ni tampoco por un detractor del pensamiento hegeliano, sino simplemente por alguien que pasó por Hegel y atravesó la obra fundamental de su sistema, la llamada Ciencia de la lógica. Pasó por Hegel casi sin poder evitarlo, me atrevería a decir, y con la misma necesidad se distanció de él (en este caso, sin acritud). Un alejamiento que quizá fue inducido por el mismo Hegel, respondiendo a la exigencia de adentrarse en filosofías no solo diferentes de la hegeliana, sino opuestas a esta, e incluso en contradicción con ella, pero casi nunca meramente indiferentes al problema que el hegelianismo plantea.



Retrato de Hegel realizado por Jacob Schlesinger en 1831, el año de la muerte del filósofo.

Los dos jóvenes filósofos a los que antes me refería, se hallaron descorazonados por la dificultad de saber de qué hablaba el pensador, pero se esforzaron por intentar saberlo, en razón sin duda del prestigio del que gozaba la filosofía hegeliana medio siglo atrás; un prestigio proporcional a la evocada irritación que ya entonces generaba. Hoy, quizá, ni lo uno ni lo otro. Muchas cosas han pasado, tanto en el terreno del pensamiento filosófico y científico, como en el terreno económico y político. Ahora relegado al armario de los pensadores calificados de «oscuros», y objeto de la erudición académica, veremos sin embargo que es propio de Hegel esperarte en la esquina de lo que creías que era ya camino propio.

Fuera del estricto marco de la filosofía, hay hechos nuevos y relevantes que podrían contribuir a un nuevo renacer del filósofo alemán. Entre ellos, sin duda, la agudización de las contradicciones sociales en los países europeos y, en consecuencia, el retorno del pensamiento de Karl Marx, tan directamente marcado en aspectos esenciales por Hegel (su método «dialéctico» posiblemente sea de nuevo una referencia para quien intenta reflexionar sobre las polaridades y las contradicciones de la sociedad en la que vivimos).

Pero a la par, y quizá como razón principal de su interés político, Hegel sigue siendo un reto propiamente filosófico. Es cierto que nunca le han faltado apologistas que lo erigen en un pensador nuclear e imprescindible, y desde luego Hegel nunca ha dejado de estar presente en la manera misma de iniciar en la filosofía a los estudiantes, o al menos en la historia de la disciplina: las opiniones de un pensador son presentadas frente a las de otro que parece superarlas, pero no privarlas de legitimidad, lo cual, como veremos, es la esencia de la dialéctica

hegeliana. No obstante, el interés filosófico de Hegel va desde luego más allá del estricto marco de la filosofía académica y la docencia de la disciplina.

Ante todo, la filosofía es una determinada actitud en relación con el entorno natural y con el ser de razón que es testigo del mismo. Esta actitud no puede mantenerse largo tiempo sin una profunda convicción sobre la grandeza de la propia disciplina, en la que se vería la mayor expresión de una suerte de potencia redentora de la razón y la palabra. Pues bien, Hegel representa un momento álgido en esta convicción y en esta apuesta.

El problema para nuestro filósofo hoy es que el hegelianismo no es la infancia de la filosofía, sino que más bien se autoproclama como el destino final de la misma. Pero al igual que se loa en el adolescente el entusiasmo vital que uno ya siente perdido en su interior, se repudia tal entusiasmo en quien, hombre asentado y maduro, se considera que habría de dar muestras de ataraxia.

El tan racional Hegel nunca respondió a la imagen de quien aleja su pensamiento de las pasiones. No lo hizo en la noche que precedía la batalla de Jena cuando, al tiempo que se jugaba el destino político de Europa, escribía las líneas finales de la Fenomenología, las que abrían paso a lo que a su juicio sería el saber absoluto (aunque Pinkard, autor de una biografía de Hegel, sugiere que quizá no fuera exacta la fecha de finalización del libro).[1] No lo hizo tampoco en su exaltado discurso sobre el papel de la filosofía cuando tomó posesión de su cátedra en Berlín. Y ni siquiera cuando, días antes de ser víctima del cólera que asolaba la capital de Prusia, dio sus lecciones en la universidad y preparó un nuevo prólogo para su obra más abstracta y en la que reside la clave de su sistema.

Guardar una fidelidad exclusiva a un filósofo es quizá traicionar el espíritu mismo de la filosofía. Esto es especialmente cierto si se trata de un filósofo que se considera forjador de un sistema que daría cuenta exhaustiva del mundo y del papel del hombre en él, lo cual puede parecer hoy una idea que roza el disparate. Y, no obstante, hay al menos un aspecto en Hegel al que la disposición filosófica no puede nunca renunciar, a saber, precisamente, la tendencia del pensador a no disociar la filosofía de las circunstancias sociales y políticas que harían de ella algo más que una práctica de sujetos individuales, la cual en última instancia solo les concerniría a ellos. La filosofía, una disciplina que concierne a todos, es para Hegel el mayor indicio de que se ha alcanzado colectivamente un alto grado de realización de los objetivos más genuinos de los seres de razón. Que así sea o no, será precisamente objeto de reflexión en las siguientes páginas, lo cual dará ocasión de volver sobre las líneas con las que cierro este prólogo: «Circunstancias nuevas han aparecido gracias a las cuales cabe esperar que la filosofía, ciencia casi condenada al silencio, alce de nuevo su voz».

La filosofía ajusta cuentas

El lecho de Procusto

El primero de enero de 1801, el astrónomo Giuseppe Piazzi, mientras estudiaba la constelación de Tauro en el observatorio astronómico de Palermo, descubrió un astro no conocido cuyo desplazamiento se dedicó a seguir durante días. Sus cuidadosas notas sobre el nuevo cuerpo celeste fueron enviadas a Carl Friedrich Gauss, conocido como el «príncipe de las matemáticas», que ese mismo año había predicho la órbita de Ceres; este planeta, que toma el nombre de la diosa romana de la cosecha y la fertilidad, es el más pequeño de la órbita solar y se ubica entre Marte y Júpiter.

Aunque el descubrimiento de Ceres se debiera al azar, las especulaciones sobre la existencia de un planeta con las características de Ceres, y situado precisamente en ese punto, venían de lejos. Avanzada por Johann Elert Bode en 1768, la hipótesis había ganado adeptos con el descubrimiento de Urano en 1781. En suma, la existencia o no de un nuevo cuerpo planetario ubicado ente Marte y Júpiter era objeto de debate entre astrónomos y matemáticos de varios países a finales del siglo XVIII, un debate que el hallazgo de Piazzi zanjó, al menos en el registro de la ciencia positiva...

La ciudad alemana de Jena había sido el núcleo de la ortodoxia luterana y su universidad gozaba de un gran reconocimiento desde el siglo XVI (a principios del XVIII llegó a ser la más grande de Alemania). Tras un cierto período de decadencia, renació bajo el impulso de Goethe, ministro

entonces del monarca ilustrado Carlos Augusto. En 1789 se incorporó Friedrich Schiller; en 1794, Johann Gottlieb Fichte; en 1798, Friedrich Schelling, y en 1801, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, conocido hasta entonces como discípulo del anterior, con quien había compartido escolaridad en el seminario protestante de Tubinga.

A Hegel lo habían contratado como docente asociado con un sueldo muy bajo, y dio su primer curso en octubre de ese mismo año, 1801. Antes había publicado su primera obra, Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, y presentado su tesis de habilitación. Bajo el título De orbitis planetarum, Hegel sostenía, en el marco de una formidable diatriba antinewtoniana, que entre Marte y Júpiter no había un tercer planeta...

¿Estamos ante dos conjeturas científicas diferentes, una de las cuales, eventualmente sustentada en una mejor información, coincidía con los hechos experimentales, mientras que la otra reconocía que, por desgracia, estos hechos no le habían dado la razón? ¿Supuso tal desdichada circunstancia que esa tesis de habilitación del candidato fuera repudiada por la comunidad universitaria, y el «habilitado», destituido de sus funciones? ¿O quizá este, aceptando humildemente su error, pidió que se le diera una nueva oportunidad, que le fue concedida, a fin de realizar investigaciones sometidas en su mayoría a una confrontación empírica y a un criterio racional? Nada de eso.

En De orbitis planetarum, Hegel sostenía que no había ningún planeta entre Júpiter y Marte, basándose en que la lista de distancias entre planetas que él había establecido a priori hacía imposible que se diera el caso. Para Hegel, la serie numérica de carácter semiempírico conocida como la ley de Bode-Titus, que había conducido a la previsión confirmada por

los hechos, no podía ponerse a idéntica altura que la serie numérica que él mismo avanzaba y que respondía a las exigencias de una racionalidad pura.

Dotado de buena voluntad más que de un deseo de defensa a ultranza, algún intérprete ha llegado a sugerir que un hecho nunca puede servir de argumento para desmantelar una teoría que establece precisamente qué es un hecho y qué tiene derecho a ser calificado como tal: «¿Qué hechos inscritos en la historia de las ciencias, de las culturas, de los pueblos, pueden ser contrapuestos a una teoría —a un orden fundado del discurso — que establece precisamente aquello que tiene derecho a ser considerado como un hecho?».[2]

No será este el único ejemplo que desde ahora puede llevar al lector a preguntarse: ¿en razón de qué voy a ocuparme de alguien así? ¿Qué interés tiene un tipo que mide los avances de la ciencia en función de si se adecuan o no a sus propias construcciones?

El hijo de Poseidón, Damastes, convertido en posadero de la ciudad de Eleusis, fue apodado «el estirador» (Procusto) a raíz del curioso método que tenía para conseguir que, fuera cual fuese el tamaño de su huésped, se ajustara exactamente a las medidas de su lecho de hierro: si su estatura era baja, le estiraba las piernas hasta deformárselas, y si era demasiado alto, le cortaba desde los pies la parte que sobresaliese. Si, además, añadimos que el tamaño del lecho estaba trucado, para que nadie se ajustara exactamente al mismo, tenemos la característica del sistema hegeliano: ningún dato concuerda con el sistema, y, sin embargo, se lo fuerza a fin de que acabe encajando.

En su Historia de la filosofía occidental,[3] Bertrand Russell nos presenta a un Hegel que, entre otras cosas, habría cometido el pecado no ya de apartarse del empirismo, sino de dejar de

lado (cuando no, pura y simplemente, despreciar) el sentido común, eso de lo que todos seríamos partícipes, según Descartes;[4] un sentido común que el pensador francés valoraba (menos, probablemente, de lo que podría parecer de entrada), pero que Hegel consideraba no solo insuficiente, sino incluso nocivo si se trata de... filosofía, es decir, algo que exige un esfuerzo extenuante.

Además de oscuro, para Russell, Hegel sería casi el paradigma de una suerte de ebriedad conceptual que se jalea a sí misma; un delirio constructivo que carece de todo arraigo en la empiria, de toda confrontación real con los fenómenos y, en consecuencia, en las antípodas de la sobria contención que sería la marca de la ciencia. En boca de Russell, la denuncia no deja sin embargo de ser ambigua, cuando escribe que Hegel sería «el más difícil de entender de entre los grandes filósofos», aunque ciertamente la oscuridad prime sobre la grandeza. Russell parecía considerar como un período de adolescencia filosófica los años en que cabría empatizar con la filosofía hegeliana.

El perro muerto

No obstante, los enemigos de Hegel no solo se cuentan entre los adversarios del apriorismo. Cuando hace medio siglo el hegelianismo tenía ilustres defensores en Francia y en Alemania (en este caso, a veces por contagio desde el país vecino), la filosofía conocida bajo la denominación algo reduccionista de «positivismo lógico», más o menos inspirada en el filósofo Rudolf Carnap, abominaba de todo discurso con pretensiones de conocimiento que no luchara contra los equívocos que forman parte del lenguaje natural, y que obviamente (tratándose de conocer) pueden dar margen a multitud de confusiones. En consecuencia, habría que repudiar el hegelianismo, pues, como veremos, la obra central del sistema de Hegel, la llamada Ciencia de la lógica, lejos de huir de la equivocidad, hace de esta la expresión misma del motor de la razón, su engranaje intrínseco, que consiste en que todo lo que se afirma está llamado a diversificarse, oponerse a sí mismo y, finalmente, entrar en contradicción.

Si nos remontamos en el tiempo, aun asumiendo la paternidad hegeliana de su método dialéctico, y contando su Ciencia de la lógica con fervientes admiradores entre sus filas (tal era el caso de Lenin), el marxismo ponía el énfasis más bien en el carácter idealista de la filosofía hegeliana y, en consecuencia, proclamaba la imperiosa necesidad de realizar una inversión materialista que pondría las cosas en su sitio.

En cuanto al pensamiento que se reclama de Nietzsche, filósofo implacable con las actitudes genuflexas ante las

convenciones establecidas, y quien, desde hace al menos medio siglo, parece encarnar al moralizador que marcaría todo espíritu inconformista, se complacía en presentar a Hegel como el artífice de una suerte de muralla, que protege precisamente los valores asentados, frente a la tentativa de demolición que se concreta en textos como la Genealogía de la moral.

Schopenhauer no solo se mostraba atónito ante la influencia de la filosofía hegeliana (de la que se declaraba enemigo), sino que además atribuía al propio Hegel una voluntad de mistificación. Por así decirlo, Hegel sería un corruptor del pensamiento, plenamente consciente de lo que estaba realizando.

Kierkegaard, por el contrario, parecía estimar que nuestro filósofo se encontraba realmente confundido con sus reflexiones (una suerte de Sancho Panza gobernador de la Barataria del concepto); por tanto, en lugar de sentimiento de impostura, la figura de Hegel generaría más bien hilaridad. «Todo cuanto se necesita para leer a Hegel es un sólido sentido común, una brizna de humor y algo de ataraxia griega», llegó a escribir el pensador danés.

No menos corrosivos se muestran algunos críticos respecto al relente de religiosidad que escondería este radicalismo idealista. Así, aunque Hegel afirme en sus Lecciones sobre la historia universal que el «Espíritu del mundo» nada tiene que ver con la idea de Dios, Roger Kimball[5] cita párrafos de esa obra en los que la razón como substancia y poder infinito de toda vida espiritual y material se presenta como «la Verdad, lo Eterno, el Poder absoluto, cuya gloria y majestad se manifiestan para sí misma en el mundo», para luego concluir socarronamente: «Amén».

Las críticas más sarcásticas contra la filosofía hegeliana las ha provocado su exacerbado idealismo. Convencidos de que la

filosofía nunca debe separarse del sentido común, ciertos autores han considerado que la lucha contra la deriva idealista constituye casi un imperativo. En esta idea confluyen posiciones no solo diversas sino a veces antitéticas, desde cierto marxismo que en la expresión «materialismo dialéctico» hace hincapié sobre todo en el peso del primer término, hasta un pragmatismo que, de alguna manera, más que oponerse al idealismo, se opone en general a la disposición filosófica. En este punto, el ataque a Hegel a veces es una especie de pretexto para arremeter contra la corriente filosófica llamada «neokantismo».

En un ensayo que lleva el significativo título de Idealism: A Victorian Horror, David Sove presenta de forma caricaturesca la posición hegeliana. Esta consistiría en incitar al lector a poner entre paréntesis su juicio fiel al sentido común para, a continuación, convencerle de que las cosas no serían sin el pensamiento de las cosas, y, por último, conferir grandilocuencia a esta posición, aseverando que este pensamiento no se reduciría a la mera subjetividad sino que se trataría del pensamiento común, coral, colectivo, absoluto.

En vista de lo anterior, no es de extrañar que cuando el filósofo catalán Ramón Valls Plana iniciaba una conferencia en un congreso filosófico-científico en torno a la evolución del concepto de naturaleza, al anunciar que su intervención se apoyaría en Hegel, añadiera: «Hoy, el perro muerto de la filosofía». Tremenda metáfora en boca de alguien a quien debemos el más claro e incisivo libro que se haya escrito sobre la hegeliana Fenomenología del espíritu, el que algunos consideraban «Aristóteles de los nuevos tiempos», quedaba homologado a un despojo en la cuneta que los viandantes evitan por los olores fétidos que desprende o que acabará desprendiendo. La anécdota data de hace quince años y el

llorado intérprete de Hegel sabía perfectamente que, en un contexto donde participaban no solo filósofos de la ciencia sino también eminentes científicos, evocar la filosofía de la naturaleza del idealista alemán constituía casi una provocación.

El perro muerto abre un ojo...

Hace medio siglo, René Cresson, excelente profesor de filosofía en un instituto francés, describía a un viajero que, fascinado, percibe en la lejanía las torres simétricas de una catedral gótica y que, al aproximarse, descubre con tristeza que los sólidos muros eran tan solo decorados ensamblados con ingeniosos recursos de teatro de ópera. Al igual que la víctima de este espejismo de la catedral, tantos lectores de Hegel —en su día deslumbrados por su sistema— acabarían siendo alérgicos al nombre mismo del pensador. De ahí la metáfora del animal contaminante al que conviene no aproximarse.

Desde la perspectiva de sus detractores, las únicas razones para incitar a la lectura de Hegel serían casi profilácticas: leer a Hegel, viene a indicar Bertrand Russell, podría constituir una suerte de vacuna para inmunizarse contra una determinada práctica de la filosofía. La auténtica ascesis que supone la inmersión en la Fenomenología del espíritu y, sobre todo, en la Ciencia de la lógica, supone apostar realmente por encontrar allí el absoluto desplegándose; sin embargo, tras la inevitable decepción, el espíritu quedará prevenido para siempre y jamás abrazará aquello que no haya pasado antes la prueba de la confrontación, ya sea con la realidad empírica o con postulados y axiomas lógicos compartidos por la comunidad filosófica y científica. «Al igual que los médicos aprenden cantidad de cosas sobre la salud estudiando enfermedades, así podemos también nosotros aprender mucho en cuestión de salud filosófica estudiando a Hegel», escribe un comentarista

particularmente ácido,[6] quien se complace en citar a Santayana, para quien Hegel sería el caso paradigmático de egotismo, que consiste en conciliar las cosas a las palabras y no al revés («making things conform to words, no words to things» véase el recuadro siguiente).

El solemne sofista

Cuando hablamos de egotismo, ¿es necesario referirse a Hegel? El tono de este filósofo, especialmente en sus escritos finales, estaba lleno de desprecio por todo lo que pareciera subjetivo: el punto de vista del individuo, sus opiniones y deseos, eran considerados irrelevantes, salvo que hubieran sido en concordancia con la marca providencial de acontecimientos e ideas en el mundo con peso. Este realismo pleno de acritud era sin embargo idealista en el sentido de que la substancia del mundo era concebida no como algo material sino conceptual, una ley de la lógica que animaba los fenómenos. El mundo era como un enigma o la proclama de un confuso oráculo; y la solución del puzzle residiría en la romántica idea de la inestabilidad o contradicción interna de cada finita forma de ser, inestabilidad que la obligaría a convertirse en una cosa diferente. La dirección de este movimiento podría ser comprendida en virtud de una suerte de dialéctica vital o de dramática necesidad inherente a nuestra propia reflexión. Hegel era un solemne sofista: hacía del discurso la clave de la realidad.[7]

Este perro muerto tiene, sin embargo, una rara característica, a saber, que su entierro entre pestilencias se repite cíclicamente. Pues, en efecto, nuestra víctima de la peste ha tenido múltiples renacimientos, sin excluir que el momento que vivimos sea uno de ellos.

Ciertamente, la forzada respuesta del hegeliano al penoso episodio del planeta Ceres (un hecho no puede quitar legitimidad a una teoría que fija precisamente en qué consiste ese hecho), la pretensión misma de forjar un armazón especulativo sin tener en cuenta la presión de los fenómenos, los cuales después, solo después, son insertados con o sin calzador, hará sonreír a todo espíritu respetuoso no ya de la ciencia sino de la sensatez.

Pero un abogado no dogmático de Hegel podría sostener, con algún atisbo de razón, que un caso exagerado de construcción apriorística no deslegitima la idea general de que una hipótesis científica no se mide nunca a un hecho natural puro, sino a algo ya empapado por una red de conceptos que lo identifican como planeta, molécula o silla. De tal manera que la presencia de Ceres invalida sin duda el De orbitis planetarum, pero no debe impedir a Hegel sostener que todo lo que se muestra al hombre supone —sea o no consciente el propio sujeto— un cúmulo de conceptos, categorías y principios reguladores de los mismos. Y si este entramado que empapa los objetos no pudiera reducirse a experiencia (aunque, por decirlo como Kant, solo se active en ocasión de la experiencia), si hubiera ahí algo de innato al espíritu humano, entonces no está claro que la legitimidad de una teoría resida en su adecuación a una realidad puramente exterior al pensamiento.

El abogado de Hegel tampoco mantendría un resignado silencio ante la objeción del positivismo lógico relativa a las

concesiones de nuestro filósofo a la equivocidad intrínseca del lenguaje natural, cuando no el uso complaciente de esta. Por tanto, cabe preguntarse: si el conocimiento supusiera en sí mismo una explícita exclusión de la equivocidad, ¿por qué malvado designio (o, si se quiere, calamidad evolutiva) pudo el lenguaje humano erigirse en matriz de toda forma de conocimiento, incluido aquel (el matemático) que repudia toda sombra de ambigüedad?

La lucha denodada por evitar la equivocidad, oculta incluso tras las intuiciones aparentemente claras, llevó a ciertos matemáticos a mediados del siglo pasado a erigir un proyecto, conocido como Bourbaki, en el que toda proposición debía ser rigurosamente deducida. Proyecto vano, pues el equívoco se infiltraba en mayor o menor magnitud. Y de esta forma, no solo la promesa de absoluta univocidad de los conceptos quedaba diferida, sino que la consecución de un resultado elemental requería cautelas tales, que la mera ley de composición numérica conocida como suma solo se alcanzaba tras un largo proceso y era considerada como un inmenso logro. Y es que la equivocidad en realidad no es sorteable, precisamente porque el lenguaje mismo la lleva inscrita en su esencia. El matemático bourbakiano arranca con el lenguaje natural, y es con ayuda de este lenguaje que establece sus primeras definiciones, principios e, incluso, los parapetos con los que pretende protegerse de su infiltración.

En una reflexión hacia el final de la Arqueología del saber,[8] Michel Foucault, evocando las razones del interés por Hegel del traductor al francés de la Fenomenología, Jean Hyppolite, se pregunta si acaso es concebible una filosofía que no responda de una u otra manera a la disposición de espíritu de Hegel. La afirmación es tanto más sorprendente cuanto que Foucault era un crítico acérrimo del sistema hegeliano, plenamente en

concordancia con el entusiasmo que en muchos filósofos de su generación producía la corrosiva moral de Nietzsche. En cualquier caso, evocando el hecho de que su propia filosofía no era ajena a la filosofía hegeliana, sino que suponía una suerte de superación crítica de ella, Foucault se pregunta si esta superación es segura, y avanza la hipótesis de que quizá cuando crees haberlo dejado atrás, te encuentras a Hegel en una esquina de la calle...

Hegel espera en la esquina

Foucault ponía así en guardia a todos los que creían no solo haber liberado su propia reflexión de la marca del pensador alemán, sino también estar contribuyendo a liberar a los demás. Y, en efecto, Hegel espera quizá a sus sepultureros en la esquina, para mostrarles que no estaba muerto, pero también para indicar que, de hecho, su filosofía constituía un ingrediente del arma misma con la que se había pretendido destruirlo.

Y esta aparición de Hegel en la esquina introduce la sospecha de que sin su radical afirmación sobre la imposibilidad de un universo donde las diferencias y las jerarquías se complementen sin contradecirse, el pensamiento político nunca hubiera elevado al grado de teoría la constatación empírica de que las sociedades en apariencia sólidas, plácidamente adormecidas y seguras de su pervivencia, se ven sacudidas por movimientos de fondo que fuerzan a la transformación o a la caída. Una sospecha complementaria de que si las contradicciones no se asumen en su totalidad, entonces, en la emergencia de movimientos aparentemente contestatarios, el control de ciertos colectivos (religiosos, políticos, económicos) no es derribado sino solo usurpado por otros colectivos. Y, en otro orden de cosas, una sospecha de lo que se encubre tras determinadas actitudes morales, religiosas o incluso filosóficas (sobre todo filosóficas) que se presentan como un acto de confrontación del hombre a su verdad.

Hegel resulta socarrón quizá incluso a aquellos mismos que utilizaron el sarcasmo con él a causa de su tesis de habilitación sobre la órbita de los planetas. Desde el recodo donde se halla aposentado, Hegel estaría legitimado a aseverar que nuevos datos podrían dejar en ridículo al que se ríe. En el cuerpo de este ensayo veremos que hoy las posiciones idealistas no pueden despacharse de un plumazo, como no pueden serlo tampoco las que Hegel mantenía en torno a la dialéctica de las sociedades y a los mecanismos que posibilitan la evolución de estas. Con respecto a las primeras, esta rehabilitación parcial a veces encuentra cierto alimento allí donde menos se lo esperaba, es decir, en la ciencia natural de nuestra época. Y con respecto a las segundas, la actual situación económico-política nos da al menos ocasión de repensarlas.

La filosofía ajusta cuentas... consigo misma

La filosofía tiene ciertamente una historia, con algunos episodios de los que puede enorgullecerse más que de otros. Pero alguno de estos episodios tiene tanto peso que la filosofía no puede prescindir de él de ningún modo. Es obvio que los nombres de Platón, Aristóteles, Descartes o Kant representan momentos absolutamente nucleares. Intentar eliminar a cualquiera de ellos equivaldría a decapitar por completo la filosofía. ¿Cabe decir lo mismo de Friedrich Hegel? El lector juzgará quizá al final de la lectura de este libro. Avanzo desde ahora que la institución que más representaba la proyección social de la filosofía, la cátedra de Berlín, que tras la muerte de Fichte pareció no encontrar durante años un responsable a su altura, finalmente en 1817 le fue confiada a Hegel, con lo que se convertía casi en filósofo de Estado al servicio de una monarquía en principio ilustrada y constitucional. Años más tarde, en la Francia confrontada a la gestión de la herencia revolucionaria, Victor Cousin se refería a Hegel como una especie de faro de la filosofía.

Cousin no es en absoluto un filósofo mayor, pero sí es un filósofo editor de Descartes y traductor de Platón, es decir, dos de los nombres anteriormente mencionados como obligatorios, no ya en todo sumario sobre la historia de esta disciplina, sino también en toda reflexión sobre su esencia misma, o sea, en toda tentativa de responder a la pregunta: ¿qué es la filosofía?

Una pregunta mil veces reiterada desde Platón hasta Heidegger, como si interrogarse sobre su propio ser fuera consustancial a la disciplina.

Hemos visto que hasta los más ácidos detractores de Hegel al menos ven en la lectura de este una utilidad profiláctica. Para ellos, Hegel sería como un sarampión por el que es obligatorio pasar. Y eso ¿por qué? Si el hegelianismo fuera meramente un paréntesis de arbitrariedad y oscurantismo en la historia del discurrir filosófico, lo razonable sería, pura y simplemente, prescindir de él. Por este motivo cabe sospechar que detrás de las enconadas críticas de Bertrand Russell o de Michel Foucault anida la convicción de que la propia filosofía conduce a ese momento que es Hegel; en consecuencia, ajustar cuentas con él sería equivalente a que la filosofía ajustase cuentas consigo misma. No obstante, así como la estructura profunda del lenguaje se recrea enteramente en cada uno de los que se empapan de una lengua dada, todo aquel que se acerca a la filosofía revive aquello que configura auténticamente los combates filosóficos. Por eso cabe decir que ese arreglo de cuentas concierne intrínsecamente al lector de las grandes obras de la filosofía. Quizá dejado atrás en un momento del viaje filosófico del que es inevitable compañía, Hegel en cambio sigue interpelándonos, desde esa esquina en la que inopinadamente nos topamos con él.

La razón y sus epifanías

El individuo Hegel busca su razón de ser

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace en Stuttgart en 1770 en el seno de una familia acomodada, puesto que su padre es un alto funcionario de finanzas. Tiene, pues, solo doce años cuando, en 1782, sorprende a sus profesores al citar con seguridad a uno de los filósofos por entonces más en boga, Christian Wolff (1679-1754), racionalista radical influenciado por Descartes y Leibniz y referencia absoluta en la filosofía de Kant. Entusiasta asimismo de los autores clásicos, a la edad de quince años emprende un diario intelectual en el que alterna el latín y el alemán. A los diecisiete años escribe un opúsculo donde compara las religiones de los griegos y los romanos, seguido de otro en el que establece diferencias entre los poetas antiguos y los modernos.

También se interesa por la teología, lo que le lleva a solicitar, y obtener, una beca ducal para el seminario de Tubinga. Hegel tiene entonces dieciocho años y en Tubinga permanecerá cinco años junto a condiscípulos entre los que se cuentan los espíritus más prometedores de su tiempo: el poeta Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) y el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), espíritu precoz que precedería a Hegel en notoriedad.

Cosas importantes ocurren en estos años de formación. Al seminario de Tubinga llegan los ecos del acontecimiento social de la época y quizá de muchas épocas: la toma en París de la

Bastilla, la Revolución, la caída de la monarquía... Todo ello lo viven con gran emoción los jóvenes seminaristas. Al parecer, en 1791 (es decir, en plena efervescencia revolucionaria) Hegel y Schelling plantaron un árbol de la libertad en los alrededores de Tubinga.

Pero hay algo más. Al seminario llegan también los ecos de un debate cultural y, más concretamente, filosófico. La kantiana Crítica de la razón pura, cuya primera edición data de 1781, es reeditada en 1787 con un nuevo e importante prefacio. Un año después aparece la Crítica de la razón práctica, y en 1790 lo hace el tercer pilar de la construcción kantiana, La Crítica de la facultad de juzgar. Ese mismo año, Hegel obtiene su diploma superior «Magister Philosophiae». Las autoridades académicas tachan despectivamente la obra de Kant de «nueva filosofía», pero su interés no escapa a los condiscípulos de Tubinga, en particular a Hegel, quien se aleja poco a poco de la ortodoxia encarnada por Wolff.

Se ha dicho que este alejamiento de Wolff habría influido en la severa decisión del jurado de otorgarle el tercer puesto en la clasificación cuando, en 1793, Hegel defendió ante el tribunal su memoria para el diploma de Teología. En todo caso, nuestro filósofo tenía buen ojo: la filosofía de Kant estaba revolucionando la concepción del conocimiento y del papel que juega en el mismo el sujeto que conoce; estaba asentando sobre nuevos cimientos los principios rectores de la moralidad, y, finalmente, parecía poner luz en la nebulosa que hasta entonces rodeaba los discursos sobre la especificidad de los juicios estéticos en relación con los cognoscitivos.

La vocación pastoral de Hegel flaquea. Tras su diplomatura, abandona el seminario de Tubinga y acepta un cargo de preceptor en Berna en el que permanece hasta 1796, para luego

trasladarse a Frankfurt, donde ejerce análogas funciones hasta 1800. Son años de enorme peso para la vida social y filosófica.

Ese mismo 1793 en el que Hegel renuncia al destino de pastor, en la Francia revolucionaria, tras el Comité de Salvación Pública, Saint-Just impulsa la República Ideal concretizada en la Constitución del Año I, aprobada por referéndum, que garantizaba los derechos de educación, trabajo y ayuda inmediata en caso de indigencia. De hecho, los mismos miembros de la Convención que deberían poner el proyecto en marcha lo consideran irrealizable, en razón de amenazas tanto interiores como exteriores, dada la coalición de los intereses conservadores de toda Europa. Pero esto no debe hacer olvidar que ese ideario siguió animando todos los momentos en los que, desde entonces, se ha reivindicado la causa genérica del hombre, apostando tanto por la abolición del embrutecimiento social como por la actualización del espíritu.

El joven Hegel seguía de lejos estos acontecimientos y no solo por la distancia geográfica. El preámbulo de la Constitución del Año I recordaba el decreto del 21-22 de septiembre del año anterior, por el cual: «La Convención nacional decreta por unanimidad que la monarquía queda abolida en Francia». Sin embargo, como veremos, por razones estrictamente filosóficas (es decir, inherentes a lo que Hegel estimaba que era el marco social en el que podría tomar cuerpo la filosofía), la desaparición de una forma periclitada de poder monárquico de ninguna manera podía significar la abolición de la monarquía, lo cual no era óbice para que el entusiasmo por la Revolución fuera una constante en el pensador, de lo cual da múltiples testimonios el ya mencionado Victor Cousin, pensador liberal francés y entusiasta de la Revolución (véase el recuadro siguiente).

El mayor acontecimiento desde el cristianismo

Al igual que yo mismo [Hegel], se hallaba penetrado del espíritu de los nuevos tiempos. Consideraba la Revolución francesa como el paso más grande que había realizado la humanidad desde el cristianismo y no cesaba de hacerme preguntas sobre las cosas y los hombres de esta gran época. Era profundamente liberal sin ser en absoluto republicano. Coincidía conmigo en que la República había sido quizá necesaria para demoler los cimientos de la vieja sociedad, pero le parecía incapaz de establecer la nueva. Era, pues, partidario de la Constitución y, sin embargo, a la vez partidario de la causa que representaba en Francia M. Royer Collard.[9]

En esos siete años (1793-1800), entre Berna y Frankfurt, Hegel no solo sigue las vicisitudes de lo que en aquel momento es la política esencial, sino también las de la política alemana. A los Escritos políticos de 1798 hay que añadir La Constitución alemana, que no acabaría hasta 1802. Este último texto es más que una propuesta jurídica; incluye una reflexión sobre el concepto de Estado, seguida de una historia crítica de la Constitución del Imperio germánico, para concluir el conjunto con una propuesta de reforma constitucional. Avanzo desde ahora que por interesantes que puedan ser estos escritos políticos, el propio Hegel aceptaría que no pueden confundirse con lo que constituirá la expresión cabal de su filosofía política, a saber, los Principios de la filosofía del derecho, iniciados en

1821. Entre uno y otro período, el denominado sistema hegeliano se ha construido totalmente y, contemplados a la luz de este último, un hegeliano ortodoxo tendería a decir que los primeros escritos son solo la expresión de una subjetividad aún no reconciliada con la razón que determina las peripecias subjetivas.

Por decirlo en términos de la hegeliana Filosofía de la historia: en el Hegel de Berna y de Frankfurt, la voluntad general aún estaría en componendas con la voluntad empírica; en suma, allí todavía hablaría el individuo Hegel, marcado por intereses contingentes y visiones parciales. Por mi parte, hoy en día tiendo más bien a no tomar con excesivo rigor esta polaridad en la que los hegelianos se complacen, convencido, como antes decía, de que la única manera de ser fiel a la filosofía es no casarse con ningún filósofo en particular. En cualquier caso, hay un punto en el cual sí existe una diferencia importante entre la visión política del Hegel todavía joven, por así decirlo, y la del Hegel digamos maduro. Es el siguiente:

Del fervor inmediato por los acontecimientos revolucionarios, Hegel pasa a extraer la médula de estos hechos, y de ahí a la convicción propiamente filosófica (es decir, expuesta como resultado de una necesidad conceptual) de que el proyecto profundo de la Revolución, la verdad escondida tras la toma de la Bastilla, la Declaración de los derechos del hombre, la ejecución de un soberano..., solo pueden alcanzar efectividad en el marco de la restauración institucional de aquello contra lo que se alzaron esta verdad y este proyecto, es decir, en la síntesis absoluta que constituiría un Estado de hombres libres presidido por la institución monárquica. Pues una cosa es opinar que la monarquía ha de significar la verdadera conciliación (que sería siempre reconciliación, o sea, un acuerdo posterior al inevitable combate) y otra cosa es que

tal convicción surja como inevitable corolario de la obediencia a la razón misma. Ciertamente, se dirá quizá el lector, una tercera cosa es que haya que tomar por palabra evangélica la tesis política derivada de la filosofía hegeliana...

Pero no solo hay reflexión política en esos años dedicados a la modesta profesión de preceptor. Precisamente cuando el kantismo se ha abierto camino y cada vez son más los que van alejándose de la ortodoxia representada por Wolff..., Hegel va hurgando en las teorías del autor de las tres críticas con mirada progresivamente distante. Entre otras razones, porque a Hegel le incomodan las contemporizaciones de Kant con los adversarios de la filosofía idealista. A continuación avanzo algo a este respecto.

Kant defiende el papel central del sujeto en la constitución de los objetos. Si reconozco una silla en lo que tengo delante de mí, es porque el concepto «silla» forma parte de mi bagaje y legisla sobre los demás ingredientes de mi percepción, viene a decir Kant. No obstante, para no ser tachado de idealista dogmático, Kant añade que, detrás de la silla que percibimos hay una silla en sí, una incógnita x que, a diferencia de las incógnitas del álgebra, es irresoluble, pues escapa por completo a nuestras facultades tanto sensibles como intelectivas. Pues bien, Hegel considerará esto como una suerte de pusilánime temor a ser tachado de idealista, y vendrá a sostener que si de tal x no hay nada que decir, lo mejor es prescindir de la misma. También en esos años Hegel va tomando distancia respecto a su antiguo condiscípulo Schelling, cuya filosofía se le antoja ecléctica, una suerte de spinozismo pasado por el filtro kantiano.

Y ahora un punto de reflexión importante: hemos visto que Hegel había abandonado el seminario de Tubinga porque no sentía vocación pastoral. Mas, precisamente por hallarse

liberado de semejante destino, se encuentra en posición de reflexionar sobre la esencia del cristianismo, lo que le lleva a escribir en 1795 una Vida de Jesús. El cristianismo representa algo verdaderamente singular que llamó su atención y la de Nietzsche. Si para este último suponía una suerte de perversa inversión de valores, para Hegel constituía la expresión imaginaria de una necesidad inherente al absoluto, la forma de vincularse a este para un individuo extraviado en los intereses empíricos. Veremos que la figura de Cristo pierde para Hegel el carácter de contingencia con que se presenta a la conciencia ordinaria (Dios se hizo hombre pero podía perfectamente no haber tomado tal decisión) para convertirse en una necesidad de orden racional, y esto al precio, ciertamente, de que el cristianismo pasa a ser un asunto de conceptos, perdiendo todo el aspecto representativo e iconográfico que forma parte de su eficacia. Más adelante me detendré con cierto detalle en este asunto de la significación del cristianismo en la filosofía hegeliana.

Había señalado al principio que el padre de Hegel tenía una posición social holgada; de ahí que a su muerte, en 1799, un herencia compartida le procura a Hegel una cierta autonomía económica que le permite renunciar a sus funciones de preceptor en Frankfurt y entregarse plenamente a la actividad teórica; entre otras cosas, para establecer la Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, publicado en 1801, y avanzar en su tesis de habilitación que, como hemos visto, defendió el 27 de agosto de ese mismo 1801, en Jena, donde, por recomendación de Goethe, había sido nombrado profesor.

No voy a volver sobre el episodio de Ceres. Señalaré simplemente que en su tesis Hegel se opone violentamente a Newton, no solo a propósito de los resultados generales de la

ciencia, sino también, y primordialmente, respecto a la concepción general de la misma. Así, el De orbitis planetarum presenta en estado embrionario la disposición de espíritu que animará más tarde la concepción hegeliana de la naturaleza, desplegada en la llamada Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Ya en el primer texto, Hegel parece fascinado por la idea de una ciencia puramente necesaria. Pero ¿qué es eso de una ciencia «necesaria»? Se trata de una ciencia puramente deductiva y carente de otra limitación que la impuesta por las premisas lógicas de las que la razón parte; una ciencia cuya legitimidad no tiene que ser refrendada por una realidad empírica considerada como independiente de la razón. Y si se constatara que en dicha ciencia las premisas de partida aparecieran como resultado de las conclusiones derivadas de ellas, tendríamos entonces una ciencia que se cierra en sí misma, que se nutre de sí misma; por lo tanto, una ciencia libre.

Si, además, esta ciencia estuviera en condiciones de deducir la «realidad» a la que, según el empirismo, debe adecuarse la razón, entonces, aparte de libre, la ciencia sería holística, no en el sentido de que trataría sobre el todo (olos, en griego), sino en el sentido de que ella misma constituiría el Todo. Tenemos en el segundo punto la esencia del idealismo absoluto. En el fondo late aquí la platónica concepción de que, siendo los fenómenos empíricos un mero reflejo inestable y perturbado de la realidad de las ideas, subordinar el encadenamiento racional de estas al visto bueno de la empiria constituiría una especie de inversión de jerarquía.

Como el lector ha podido percibir, estoy intentando vincular las etapas de la vida de Hegel a momentos clave en la configuración de su pensamiento. En general, cabe considerar que la vida de un autor carece como tal de interés filosófico,

aunque eventualmente pueda tener un interés histórico o literario, pero esto tiene más validez aún tratándose de Hegel, para quien, como indica Santayana, la subjetividad empírica es irrelevante excepto cuando viene a ser una expresión de acontecimientos que marcan el devenir colectivo. De ahí que convenga ahora hacer un avance de algunos presupuestos clave del sistema, para más adelante retomar el curso de la vida de Hegel.

La necesidad racional fundamenta tanto la ley natural como el orden social

Sabido es que Newton no estaba en situación de dar cuenta de las razones de esa aparente atracción a distancia que supone la gravedad, y que tomó la decisión (cargada de peso en la historia del pensamiento) de hacer abstracción del problema: «No he logrado deducir de los fenómenos las razones de la gravedad y no aventuro hipótesis alguna (hypothesis non fingo)», escribe en un párrafo célebre de sus Principia.[10] Consecuencia de esta actitud fue el legitimar la generalización por inducción, haciendo de la misma el fundamento de lo que él denomina «filosofía experimental», posición esta que en su día le reprocharían Kant y, antes, Leibniz, entre muchos otros. Constatamos una y otra vez la caída de los graves con una determinada aceleración y erigimos legítimamente esa caída en necesidad natural. Pues bien, el sistema de Hegel no desprecia el conocimiento empírico, pero en absoluto considera que dicho conocimiento pueda servir de fundamento. No hay generalización por inducción que sea legítima, pues esta no muestra la necesidad de que las cosas sean como se exponen.

Los pensadores jónicos fueron los primeros físicos porque postularon que los fenómenos naturales no ocurrían por azar o capricho de los dioses, sino como expresión de que la naturaleza estaba regida por una implacable necesidad, a la cual tiene acceso el pensamiento. Hegel asume esta exigencia

de la necesidad natural, pero de entrada no la sitúa en la naturaleza, sino en la razón que da cuenta de la misma. Para empezar, la razón es lo que está sometido a una rigurosa necesidad, y como la razón es la que legisla, la naturaleza obedece a lo que se llamará ley natural, por oposición a los fundamentos del orden social.

El orden social también está sometido a la idea de la razón y, en consecuencia, en este orden también impera una rigurosa necesidad, lo cual supone que nada de lo que ha acontecido en la historia de las sociedades es contingente, caprichoso o injusto. Viejo problema teológico, desde luego, respecto al que dejo al lector que tome partido: las quejas de un Baudelaire («Este punzante llanto que atraviesa los tiempos, feneciendo en la orilla de vuestra Eternidad») o de un Machado («Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería...») serían tan solo manifestaciones —¡ciertamente inevitables!— de una «conciencia infeliz», infeliz simplemente por falta de concepto; una conciencia que, como veremos, no habría accedido a la auténtica significación del cristianismo.

Asunto importante: el devenir tanto de la naturaleza como de las sociedades tiene una finalidad, que no es otra cosa que el advenimiento de una conciencia que sabe la necesidad, que sabe en lo esencial el porqué de cada cosa, y que percibe en ella su exhaustiva razón de ser. La concepción de este saber se traduce en una fórmula impactante que constituye el postulado fundamental del hegelianismo: «todo lo real es racional; todo lo racional es real». No hay ser posible del que la razón no dé cuenta, y no hay idea de la razón que carezca de realidad. Obviamente, esto implicaría que las fantasmagorías no son ideas de la razón, aunque si la razón las tolera es por necesidad, lo cual supone que incluso el error y el extravío tienen su razón de ser.

Al hacer de la idea el fondo o matriz de la necesidad se está considerando que solo la deducción es un método legítimo. Conocer es partir de unas determinadas premisas de la razón y atenerse a lo que surge de tales premisas; en consecuencia, todo es a priori. Obsérvese que no es la primera vez que una pretensión de este tipo se da en la historia del pensamiento. Así, por ejemplo, el libro titulado Elementos de Euclides es una colosal construcción en la que se parte de ciertas definiciones, axiomas y postulados para deducir lo esencial de lo que bajo el término «geometría» hemos aprendido en la escuela. Pero hay una gran diferencia respecto al apriorismo hegeliano, pues una cosa es ser apriorista en geometría y otra cosa es ser apriorista en todo: cuando se habla de triángulos y también cuando se habla de la Guerra de los Cien Años, la caída de los graves o la devastación provocada por la peste.

Pero hay una diferencia aún más importante que resulta escandalosa tanto para el logicismo aristotélico como para el sentido común cartesiano. Euclides hace inferencias siguiendo unos principios de deducción que, de alguna manera, eran ya canónicos desde los tratados lógicos de Aristóteles y que obedecen a axiomas que el mismo Aristóteles consideraba inherentes al pensamiento, de modo que traicionarlos supondría para el pensamiento negarse a sí mismo. Uno de estos axiomas era el que Aristóteles denominaba «principio más firme» y que consiste en excluir que una cosa pueda recibir un atributo y, al mismo tiempo, recibir el atributo contrario; es decir, lo que se conoce como «principio de no contradicción». Pues bien, Hegel restringirá el poder de dicho principio.

Entender y razonar

Hegel estaría de acuerdo con Aristóteles en que nuestro entendimiento está sometido a este principio, pero en absoluto concedería que la propia razón lo esté, lo cual supone introducir una diferencia radical entre entender y razonar. Y como la razón es la que legisla en el devenir de la naturaleza y de las sociedades (es decir, legisla completamente en el ser), Hegel niega que el principio de contradicción sea un principio del ser mismo, un principio ontológico. Y el hecho de que sí sea un principio de lo que Hegel llama «entendimiento», mostraría tan solo que entender no es más que algo parcial e insatisfactorio, un reflejo de la subjetividad, limitada, carente y parcial.

La razón no se ajusta a los principios del entendimiento y, concretamente, al de no contradicción. La razón tiene un movimiento interno porque cada una de sus ideas encierra en sí la idea contraria, que no permanece agazapada sino que pugna por salir y sustituir a la primera. Esto explica que si tenemos una proposición que el entendimiento ve como firme, una tesis (por ejemplo, la monarquía es orden), en la razón esta proposición será con toda necesidad sustituida por su antítesis (la monarquía es desorden: ¡orden republicano!). ¿Se consolidará entonces la antítesis? En absoluto; quedará sustituida por una nueva proposición que no será sino la síntesis de ambas (la monarquía restaurada es orden), y esta a su vez generará una nueva antítesis, y así sucesivamente.

He escogido un ejemplo político, pero habría podido escoger muchos otros, concretamente los relativos a la naturaleza, pues, dada su obediencia a las ideas, la naturaleza también se hallaría sometida al proceso, asunto en el cual tenemos la base de lo que Friedrich Engels denominará más tarde «dialéctica de la naturaleza», expresión que en sí misma ha levantado ampollas.

Y objetará el lector: la matemática no funciona de esta forma; tras atribuir a un triángulo el atributo de que sus ángulos suman dos rectos (dejemos a un lado la geometría llamada «no euclidiana»), no sale la antítesis por la que medirían algo diferente. Y, en efecto, la matemática no está sometida a la dialéctica, porque la dialéctica concierne al ser, es decir, la razón, y en cambio la primera disciplina es mera abstracción del ser; la matemática es puro entendimiento. De ahí que el proyecto pitagórico de reducir los conceptos filosóficos a determinaciones matemáticas sea para Hegel someter el espíritu a la «tortura de convertirse en máquina».

Esta complicidad entre el formalismo matemático y la abstracción que supone para Hegel el trabajo del entendimiento explicaría también el hecho de que la filosofía de la naturaleza no tenga que negar la ciencia física: en la medida en que está matematizada, la ciencia física es cosa del entendimiento; la filosofía de la naturaleza es cosa de la razón (como es obvio, la primera ha de subordinarse a la segunda, lo que puede acarrear consecuencias lamentables, como demostraría el episodio de Ceres). Sintetizo en un recuadro esta concepción hegeliana de la ciencia.

Un último apunte sobre los pecados y las virtudes del apriorismo y su peso real en las construcciones que se reclaman del mismo: hoy sabemos que tiempo y espacio no son en absoluto esa condición pura y marco de las cosas empíricas que Newton les otorgaba... a priori; o sea, que el apriorismo y sus

eventuales errores no son solo pecado de los idealistas. Por otro lado, la física contemporánea contesta también a la necesidad de ciertos principios que Newton había establecido a partir de la experiencia. Así pues, los errores en física pueden generarse tanto por un excesivo apriorismo como por una excesiva concesión a la inducción. Pero hay algo más: la frontera entre a priori y empírico no siempre es nítida. Piénsese simplemente en que la primera demostración del teorema de Pitágoras a partir de los conceptos mismos de triángulo y de triángulo rectángulo se debe probablemente a Euclides, aunque de forma aproximada lo que sustenta el teorema se verificaba con representaciones de triángulos. Es muy probable que, consciente o no de ello, el propio Hegel presentara como pura deducción a priori lo que era resultado de observaciones empíricas de la ciencia oficial, las cuales Hegel había hecho suyas, como todo el mundo. Como señalaba Santayana, las opiniones subjetivas, las aspiraciones y los deseos individuales dejarían para Hegel de ser irrelevantes si alguna circunstancia hiciera que lo que tiene un interés, digamos, coral pasase por ese individuo. Pues bien, los acontecimientos a los que ahora voy a referirme son para los hegelianos un caso paradigmático de esta intersección. Retomemos, por lo tanto, el transcurso social y filosófico del individuo Hegel.

Lo que Hegel llama ciencia

Lo que Hegel llama ciencia, y que no es disociable de la filosofía, constituiría un saber con las siguientes características: a) tiene como soporte las ideas de la razón; b) es puramente apriorístico y estrictamente deductivo; c) el motor del movimiento deductivo es que dentro de cada determinación está presente su contrario, lo que se traduce en el despliegue siguiente: tesis, antítesis, síntesis, nueva antítesis...; d) postula que todo lo deducido es real, o sea, que tiene peso ontológico; e) postula que todo lo real es racional, o sea, reducible a un momento necesario del movimiento de la razón, y f) tiene un carácter holístico, en el sentido de que engloba lo esencial de todo conocimiento posible, aunque obviamente se le escapen los detalles.

Un ejemplo de funcionamiento: cuando en ese núcleo del sistema que es la Ciencia de la lógica se trata de algo que hace pensar en la fórmula de la derivada en el cálculo diferencial (una relación entre un numerador y un numerador cuyo cociente es una cifra, aunque cada uno por separado no lo sea), entonces una enorme nota al pie presenta una historia conceptual de esta disciplina. El lector no tiene por qué seguir la nota, pero si de verdad está metido en el cuerpo del texto, sabrá a qué preocupación filosófica responde esa materia concreta.

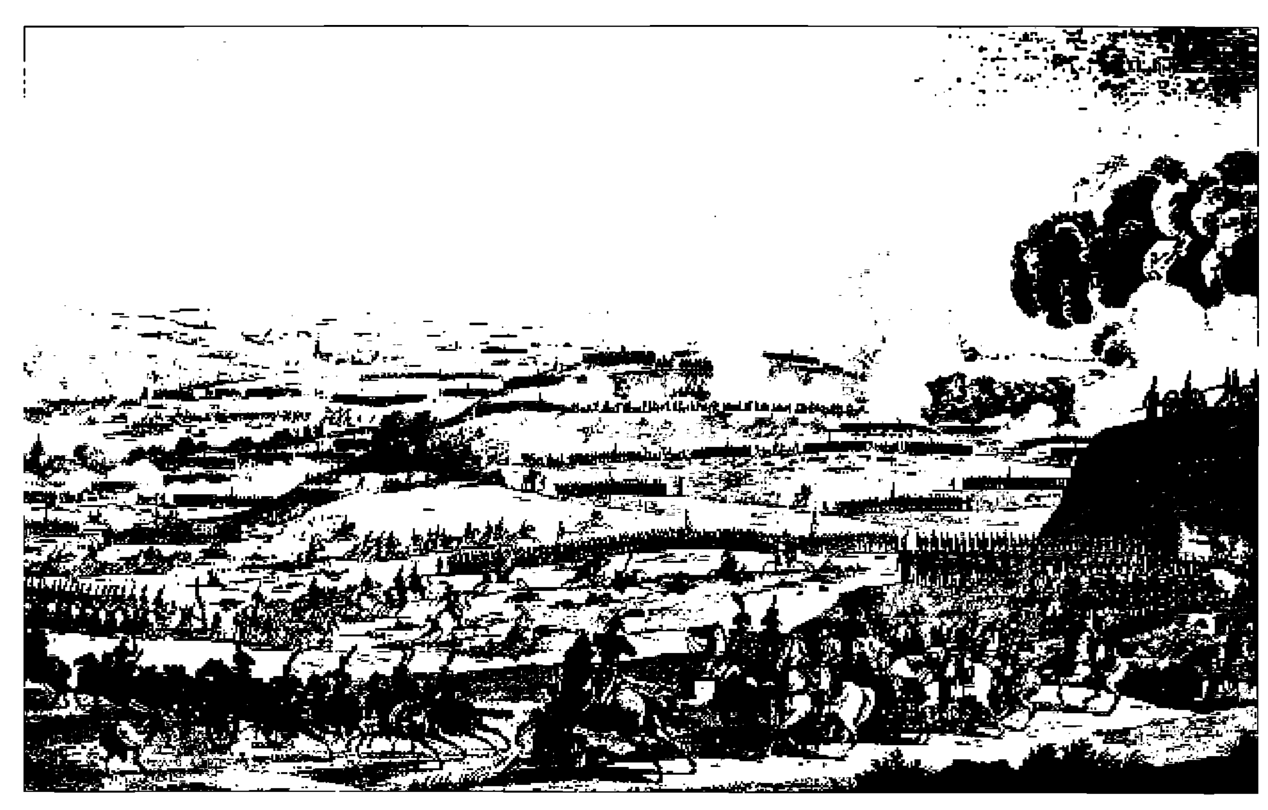
Batalla de Jena: el primer fin de la historia

Durante sus años en la Universidad de Jena, la actividad intelectual de Hegel es febril y abarca muy diversos dominios, como indica el título de algunos de sus artículos: «Acerca de las maneras de tratar científicamente el derecho natural», «Fe y Ciencia», «Sistema de la moral social». A esto hay que añadir las lecciones que da en su calidad de profesor adjunto hasta su nombramiento como profesor «extraordinario» (es decir, no titular) en 1805 y que serían publicadas mucho más tarde en Leipzig bajo el título de Las lecciones de Jena.

Pero lo fundamental del trabajo de Hegel en este período es la Fenomenología del espíritu, cuya redacción final está teñida de leyenda, pues involucra una circunstancia histórica sobre la que se ha especulado enormemente y en la que es preciso detenerse.

En el verano de 1806, Europa vive una relativa paz consecuencia del triunfo napoleónico en el continente y la desmoralización de un Reino Unido arruinado, que busca un compromiso más o menos honorable con Francia. Napoleón pone en marcha una restauración del Sacro Imperio confederado del Rin con gobernantes favorables a Francia. Este proyecto inquieta a Federico Guillermo III de Prusia. Bajo el impulso de este, una gran coalición, que acaba integrando al propio Reino Unido, desafía a Napoleón, quien el 4 de octubre recibe un ultimátum al que reacciona aleccionando a sus tropas.

La Grande Armée napoleónica invade Prusia, que ofrece una seria resistencia. La batalla decisiva tendrá lugar en Jena el 14 de octubre de 1806, aunque las tropas prusianas habían abandonado ya la ciudad. El propio Napoleón coordina sobre el terreno los preparativos la noche del 13 al 14. La orden de combate es proferida a las seis de la mañana. Resultado de esta confrontación decisiva es que días más tarde, el 27 de octubre, Napoleón entra en Berlín.



El 14 de octubre de 1806 Napoleón libra y gana la batalla de Jena, decisiva para conseguir la invasión de Prusia.

Los historiadores señalan que en esta derrota de Jena se encuentra quizá la clave del nacionalismo alemán y de la exigencia de unificación, de la constitución de un Estado que pudiera competir con el país galo. Para los intereses del presente trabajo lo importante es señalar que en algunos de los

espíritus que proclamaban esta necesidad, la idea de revancha pesaba menos que la idea de emulación. Se trataba de construir la nación alemana sobre las bases del ideario político liberal (obviamente, en el sentido que entonces se daba al término) que caracterizaba a la nación salida de la revolución...

Se ha dicho que la noche misma en que se efectuaban los preparativos para la confrontación, Hegel se esforzaba en escribir las últimas páginas de su Fenomenología y que de hecho habría puesto el punto final en esas horas. Sin duda vive una escisión interna: su país es derrotado y la ciudad en la que enseña filosofía es ocupada... pero no por cualquiera. De ahí el tono exaltado de la carta que Hegel escribe a Niethermayer, con fecha del 13 de octubre, comparable a la que revelan unos fragmentos de la conversación de Goethe con Eckermann relativas también al emperador (véase el recuadro siguiente).

Alma inconsciente del mundo

He visto a Napoleón, esa alma del mundo, salir de la ciudad para ir a revisar sus tropas; es efectivamente una impresión extraordinaria el ver a este hombre que, a caballo, concentrada su mirada, abarca el mundo y lo rige.[12]

Su vida fue el camino de un semidiós, de batalla en batalla y de victoria en victoria. Puede decirse que [Napoleón] se encontraba en un estado perpetuo de iluminación, de ahí que su destino fuera de una luminosidad tal que el mundo no había visto nada parecido ni volverá quizá a verlo.[13]

A diferencia de Goethe, Hegel nunca se entrevistó con Napoleón. Se dice que el emperador hizo que uno de sus consejeros le resumiera en unos folios la filosofía de Kant y, asimismo, que se la expusiera en cuatro horas. Nada análogo respecto a Hegel, el reconocimiento fue unilateral. De alguna manera cabe decir que Hegel creía ser el único que realmente reconocía al hombre histórico, veía la verdad que Napoleón representaba y que escapaba al propio protagonista, veía el Absoluto hecho historia. Todo esto es a la vez grandioso, enrevesado y algo febril. La visión heredada de grandes hegelianos como Alexandre Kojève[11] es, en síntesis, la siguiente: esa noche en que la Fenomenología se cierra, el proyecto revolucionario parece también cerrarse. Ciertamente seguirán pasando cosas, habrá seres felices y seres desgraciados, seguirán dándose combates de intereses empíricos, pero lo que no habrá es lucha por un ideal, y esto simplemente porque, después de lo que la Revolución francesa ha encarnado, ya no habría ideal social que valga. La batalla de Jena sería el fin de las batallas con sentido, el fin de la historia. Se ha utilizado tantas veces en nuestro tiempo esta expresión que al lector quizá le cueste creer que se pudiera aplicar ya al mundo que quedó después de Jena. ¡Tantas cosas han pasado desde entonces!, se dirá el lector. Pero ¿realmente han pasado tantas cosas? Depende un poco de lo que se entienda por cosas y lo que se entienda por pasar.

Los que se aprestaban a tomar el tren de invierno para poner en marcha la revolución de los sóviets estimaban, sin duda, que Jena no había sido más que un paso hacia la liberación real de las potencialidades del espíritu, y, en consecuencia, que el fin de la historia en todo caso llegaría más

tarde. Pero ese «más tarde» parece demorarse o, en todo caso, no se ha alcanzado al primer intento. Fin de la historia, dijeron también los múltiples epígonos de Fukuyama que se dieron tras la caída del muro de Berlín. Por lo tanto, el fin de la historia parece no solo tener muchas epifanías, sino también encubrir múltiples imposturas. Pero en cualquier caso, el propio emperador de los franceses diría más tarde con melancolía respecto a algo que se dirimía en esa batalla de Jena: «[Europa] habría constituido un solo pueblo y todo individuo que viajara por cualquier país se habría sentido en su patria común».

La historia no se ha detenido después del muro de Berlín y a fortiori no lo hizo tras ese 14 de octubre de la derrota en Jena de las tropas coaligadas. Pero ciñéndonos a este último caso, ¿por qué Hegel da pie a pensar lo contrario, y por qué el hombre de acción que protagoniza ese momento sería el «alma del mundo»? La clave (otra cosa es que sea convincente) de la respuesta radica en el contenido mismo de ese libro, la Fenomenología del espíritu, que Hegel se esfuerza en acabar.

El filósofo

Unos meses atrás, en el primer trimestre de 1806, Hegel anuncia a sus alumnos de la Universidad de Jena el advenimiento de una nueva era (dejo para el lector el juicio sobre la pomposidad). Hasta entonces, la historia de la humanidad es la historia de una división, una división en el seno de la conciencia humana. Por un lado está el sentimiento consciente de individualidad, finitud o limitación: el yo siente que su ser tiene un término, tanto allí donde está la barrera que suponen los otros «yoes» como allí donde están las cosas naturales. Por otro lado está la intuición oscura de trascendencia: el sentimiento de que la auténtica esencia está en algo que se reconoce en la pluralidad de los «yoes»; algo análogo al lenguaje, el cual, lejos de ser el resultado de una convención entre los hablantes, es algo que estos heredan, dándose en cada uno de ellos pero teniendo vida propia; sentimiento asimismo panteísta en relación con la naturaleza, por el cual el hombre se reconcilia identificándose con el límite que lo separa de esta y haciendo también suyas las múltiples barreras que separan a las cosas naturales entre sí.

Sirviéndose de la metáfora teológica del cristianismo, cabría decir que la era que está a punto de acabarse, como anuncia Hegel a sus alumnos, es la que separa a la finitud humana de un Dios cuya presencia en tal o cual ser individual no hace de él un ser finito, pues su omnipresencia, su presencia en todos y cada uno, anula la finitud. Pues bien, esta historia de separación entre la finitud y la infinitud se habría acabado, y el

saber que Hegel comunica a sus estudiantes sería la prueba misma de que así es.

Exagerando apenas, cabría decir que, ese invierno de 1806, el individuo Georg Wilhelm Friedrich Hegel está convencido de que el contenido conceptual que tiene en mente, y que se esfuerza en traducir por escrito, no sería posible si la escisión entre infinitud y finitud aún siguiera primando y, en consecuencia, si él siguiera siendo meramente un ser finito. Esta convicción es incluso lo que hace del individuo Hegel un hegeliano. Añadamos de pasada que sin esta convicción se hace muy difícil leer el libro (Fenomenología del espíritu) que cierra ese año, y menos aún el libro (Ciencia de la lógica) del cual el anterior hace de pórtico. Pues, como ya he sugerido en el prólogo, sin un cierto sentimiento (con mayor o menor dosis de paranoia grandilocuente) de que el propio pensamiento se confronta a lo absoluto, es difícil seguir a Hegel en sus meandros, y puede que ni siquiera sea posible soportarlo.

Leer la obra de Hegel supone asumir por un momento (o al menos tomar la hipótesis en serio) que una subjetividad perfectamente intercambiable, la subjetividad del hombre Hegel, ha accedido sin embargo a un saber que, con respecto a lo esencial, lo abarca todo, que ha accedido a la sala de máquinas en la que se juega todo lo que es susceptible de jugarse. Y, en consecuencia, sabe también el proceso que desde la conciencia inmediata conduce a ese saber no relativo, sabe por qué la situación de penuria evoluciona necesariamente hacia el saber.

El hombre Hegel, en tanto encarnación literal de esta sabiduría, es algo más que una conciencia de sí limitada, es algo más que un yo. El yo de Hegel integra en sí la esencia de las otras conciencias, y así es un nosotros. A partir de 1806, Hegel estaría en condiciones de hablar desde el punto de vista del

nosotros; esto no supone la anulación del yo empírico, sino la redención de este en una suerte de conciencia coral, que constituye un saber de la razón que rige el universo.



Hegel impartiendo clase a sus alumnos de Berlín. Litografía del año 1828 de Franz Kugler.

Lo que Hegel escribe la noche que precede a la batalla es, en la ordenación de su sistema, el fin del prólogo al saber, el fin del largo camino que va de la conciencia inmediata a la conciencia que se sabe a la vez instrumento y plasmación de la razón. Lo que Hegel describe es el fin de un larguísimo proceso en el cual el ser de razón, extraviado en la facticidad de la vida empírica, mantiene en cambio un instinto que lo lleva a retornar a esa razón que es su propia matriz. Si un pensador actual se ha referido a nuestra especie como motivada por un «instinto de lenguaje», yo me atrevo a referirme a lo descrito

en los arduos capítulos de la Fenomenología de Hegel como el largo periplo de un ser movido por el instinto de razón. Las líneas que cierran la Fenomenología como libro cierran al mismo tiempo la fenomenología como descripción de espíritus caracterizados por la parcialidad de su saber. En palabras de Ramón Valls,[14] pasamos de saber esto o aquello desde un punto de vista parcial, al saber uno, definitivo y absoluto, lo cual sin duda plantea interrogantes (véase el recuadro siguiente).

¿Saber efectivo o deseo de saber?

Obviamente, Hegel no era especialista en todo aquello de lo que hablaba; siendo ya difícil la especialidad en una rama, resulta imposible serlo en varias, y con mayor motivo en todas. Pero ¿supone esto realmente una objeción? Desde luego que sí, cuando se considera que la teoría solo puede constituir el archivo de lo que se ha obtenido mediante la generalización. No, cuando, como en el caso de Hegel, se parte del presupuesto de que el saber cabal es apriorístico y puramente deductivo. Este saber no ha de generar todos los recovecos de las disciplinas especializadas, sino los nudos esenciales de las mismas, aquellos que son etapas del mero discurrir de la razón. Ciertamente, incluso para el lector que simpatice con esta idea, quedará la pregunta relativa a si, en el caso de Hegel, tal saber deductivo y absoluto es algo más que un proyecto.

En 1807 Hegel renuncia por un tiempo a la docencia y acepta el puesto de redactor en jefe de la Gaceta de Bamberg en una Baviera ocupada por Napoleón con cuya administración era inevitable cooperar; esta nueva ocupación debió de resultarle menos incómoda que a otros, puesto que Hegel nunca perdió su admiración por el emperador. En 1808 se reintegra a la docencia, pero esta vez en Núremberg, donde es nombrado director del Gymnasium, una institución de enseñanza secundaria. Encargado del curso preliminar, Hegel se esfuerza por adaptarse a la capacidad de comprensión de los alumnos, pero sin traicionar en absoluto el contenido; por lo tanto, en la antítesis de esas introducciones a la filosofía que, bajo el pretexto de volverla accesible, la hacen desaparecer. Las lecciones de Hegel en Núremberg se habían perdido, pero en 1838, siete años después de la muerte del filósofo, su discípulo Karl Rosenkranz encuentra en Berlín el manuscrito de estas lecciones y lo publica bajo el título de Propedéutica filosófica.

Esta obra puede considerarse un modelo de lo que sería una iniciación propiamente filosófica a la filosofía. Hegel se enfrenta a un auditorio cuya mayor riqueza es el dominio del lenguaje y para el que «filosofía» es poco más que una palabra enigmática. No obstante, desde la primera lección la exigencia es radical: no se invita al auditorio a hacerse desde el exterior una vaga idea de cuál es el objeto de la filosofía, sino a filosofar, es decir, a contemplar directamente el encadenamiento de las ideas, o mejor dicho, a identificarse con el encadenamiento de las ideas. Hegel expone ante sus jóvenes alumnos pura y simplemente la filosofía, la filosofía que responde a su concepto, la que ha estado ahí en embrión y que con él mismo ha llegado a su término («desde el origen ha habido tan solo una única filosofía», afirma).

Es en esos años de docente en Núremberg cuando Hegel escribe su obra más extensa pero, sobre todo, la más ambiciosa, el pilar de toda la construcción hegeliana, el libro que racionalmente cabía esperar y que, en consecuencia, sería necesariamente escrito una vez puso punto y final a la Fenomenología. En 1812 aparecen en Núremberg los dos primeros volúmenes de la Ciencia de la lógica, y en 1816 el tercer volumen. Ese mismo año, gracias en gran parte a la extraordinaria recepción de la obra en los medios filosóficos, obtiene en Heidelberg su nombramiento como profesor titular. Un año más tarde publica la síntesis de su sistema bajo el título de Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Se trata de una suerte de resumen del sistema para que lo usen los estudiantes, una exposición completa de la construcción hegeliana.

Pero en todo caso debe evitarse considerar que desde 1806 (Fenomenología y Jena) Hegel sigue siendo un pensador que evoluciona, pues evolucionar es lo propio de un pensamiento subjetivo, y tomarse en serio el hegelianismo supone atreverse a considerar la hipótesis de que en 1806 el individuo Hegel es portador de un pensamiento que le hace trascender la condición de un particular sujeto. Obviamente, no estoy afirmando que así sea la cosa; simplemente reitero que si no se acepta tal hipótesis, si no se acepta que el pensamiento tiene una radical potencialidad de transformar al sujeto, es imposible sumergirse realmente en la lectura de Hegel, seguirle en su viaje si se quiere.

Que Hegel no evoluciona entre 1806 y 1817 lo indica el hecho de que la parte culminante del sistema total de la ciencia (a saber, la doctrina del derecho y de la moral) está expuesta desde 1808 en las lecciones que da a sus alumnos de Núremberg, en las que asimismo expone el contenido de la Ciencia de la lógica, la transformación de las ideas que

constituyen tal ciencia en naturaleza y, finalmente, el retorno de la naturaleza a la idea en el movimiento forjador del espíritu. La traducción escrita del sistema del saber es múltiple (véase el recuadro siguiente) pero todo estaba allí desde que la página final de la Fenomenología se cierra y solo falta, por así decirlo, la transcripción, el trabajo de consignación por esa suerte de notario de la razón que es Hegel.

El material del sistema del saber

En principio, el «sistema total de la ciencia» hegeliano puede considerarse que está expuesto en los siguientes cuatro escritos sucesivos:

Fenomenología del espíritu (1806).
Ciencia de la lógica (1812-1816).
Enciclopedia de las ciencias filosóficas (lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu) (1817).
Principios de la filosofía del Derecho (1821).

La arquitectura de la segunda y la cuarta obra está reproducida en la tercera, por lo que cabría considerar que el sistema se reduce a la Fenomenología y la Enciclopedia, e incluso a esta última si se considera la Fenomenología como una introducción y no como una parte del sistema. Sin embargo, la Lógica de la Enciclopedia, conocida como la «Pequeña Lógica», constituye más bien un resumen para estudiantes, y esto es aún más claro respecto a la filosofía del

derecho que allí se incluye. Así que la Enciclopedia no es suficiente.

La verdad es que, para tratarse de un sistema, sobran las repeticiones y faltan contenidos que Hegel había desarrollado en sus cursos, de los cuales dejó anotaciones en cuadernos cuya reconstrucción a veces ha supuesto un potro de tortura para los eruditos, algunos de ellos sus propios alumnos, que también han utilizado apuntes de clase tomados por ellos mismos o por sus compañeros. Si tenemos en cuenta tanto la obra publicada en vida de Hegel como lo tratado en las lecciones y reconstituido por los estudiosos, vemos que la ambición cognoscitiva de Hegel es enorme: desde la estética hasta la psicología, pasando por el cálculo diferencial, la música, el derecho y, naturalmente, la historia de la filosofía.

Por eso a los privilegiados alumnos de Hegel en el Gymnasium se los invita de entrada a pensar el mundo en el que se hallan, es decir, un universo donde la idea directriz es el derecho, la moral y la religión. En el segundo año asisten a esa especie de relato que es la «pequeña» Fenomenología del espíritu, en que su profesor les describe las vicisitudes por las que el animal humano tuvo que pasar para llegar a convertirse cabalmente en un ser de razón: desde el arranque en la conciencia inmediata hasta la percepción, el entendimiento y, finalmente, la idea. Alcanzada la idea, aún hay devenir, pero un devenir que escapa a la temporalidad. Devenir dentro de los conceptos y categorías de la Lógica quiere decir, simplemente, que en el mundo del puro pensamiento existen identidades, diversidades, oposiciones, contradicciones...

La Lógica es el núcleo del saber, y en ello está el núcleo del Todo. Pero el Todo no se reduce a su núcleo. El alumno del

Gymnasium que seguía a Hegel en los vericuetos de su Lógica se encontraba al final con una noción, la del saber como tal o idea absoluta, que a la vez trasciende todas las precedentes y les confiere su verdadero sentido. Pues el campo de las ideas no permanece en la pura identidad consigo mismo. La realización de la potencialidad de la idea hasta devenir una totalidad efectiva supone que el saber entra en relación con la negación de sí mismo. La pura negación del saber será la naturaleza. La necesidad de la naturaleza, la necesidad de la negación del saber, está así inscrita en la Lógica. La idea absoluta no cesa de alienarse en la naturaleza y retornar a sí.

La reabsorción de la naturaleza por la ciencia abre la puerta al espíritu, y los alumnos reencuentran el punto de arranque, el derecho, la moralidad y... el Estado, calificado como espíritu real. Y el proceso vuelve a comenzar... Si se me permite aún una metáfora teológica: la creación es continua. El universo de las categorías y los conceptos, el platónico campo eidético está permanentemente exteriorizándose en la naturaleza, y la naturaleza está volviendo de manera eterna a su fundamento en la idea, un retorno incesante que constituye el juego completo de lo universal, es decir, lo infinito que atraviesa lo finito. Pero es preciso hacer hincapié en que el devenir total pasa por un momento en que solo se piensa lo finito como tal, es decir, lo finito irremediablemente separado de lo infinito.

Se impone aquí, una vez más, la metáfora de Cristo: él es ante todo hombre, hombre singular sometido a la finitud; solo por ello la idea de Cristo añade algo a la idea de Dios. Puesto que está presente en cada hombre, Dios era ya finitud antes de Cristo, pero finitud reconciliada, carente del desgarro de la mera finitud. Cristo aporta a Dios esta pura finitud que le faltaba. La cruz es algo más que el momento de la reconciliación (unidad de finitud e infinitud); es la unidad de la

reconciliación y del desgarro puro. Solo en Cristo se alcanza lo que Hegel llama profundidad absoluta del dolor divino. En Cristo, el sufrimiento de Dios en cada hombre, que siempre es sufrimiento relativizado, se une al sufrimiento del mero hombre, que siempre es sufrimiento sin consuelo.

La significación del cristianismo

He indicado ya que en 1795 Hegel había escrito una Vida de Jesús. En 1818 toma posesión de su cátedra definitiva, la de Fichte en Berlín, que le había sido ofrecida unos meses atrás. En otoño de 1831, una epidemia de cólera tiene aterrorizados a los habitantes de la ciudad. El 10 de noviembre Hegel da su clase en la universidad, y dos días después se ve forzado al reposo; al día siguiente, el 13 de noviembre, fallece. En los elogios de su discurso fúnebre, el rector de la universidad llega a comparar al finado con la figura de Cristo. Esto supone, desde luego, un escándalo para los conservadores de la institución, a los que la Filosofía del Derecho de 1821 no había gustado en absoluto, y, en general, para la ortodoxia protestante, que consideraba el cristianismo de Hegel solo fachada.

Fachada suele ser todo aquel sistema doctrinario que un artista, un científico o un filósofo se ve obligado a respetar. No olvidemos que, para curarse en salud, Galileo señala en el prólogo de su Diálogo que la reflexión sobre la movilidad de la Tierra era una simple ficción: se asumirían por un momento las posiciones heterodoxas para mostrar mejor lo absurdo de las mismas, de tal manera que «si otros han navegado más, nosotros no hemos especulado menos».[15] No olvidemos tampoco que Descartes no solo restablece al final de su reflexión al Dios de siempre, sino que toma la precaución de dedicar sus Meditaciones a los teólogos de la Sorbona. La precaución fue inútil en ambos casos (aunque en el de

Descartes pudiera servir un momento para ir tirando), pues era muy difícil engañar a gente de la talla del cardenal Roberto Belarmino, quien había presidido el tribunal que había condenado a Giordano Bruno a la hoguera.

Hegel no es, desde luego, muy cristiano, si por cristianismo se entiende el caleidoscopio de representaciones bajo las que este se presenta a la conciencia ordinaria. No es muy factible que nuestro filósofo pudiera creer en cosas tales como la resurrección de la carne y la perdurabilidad de esta vida empírica tan singularmente recobrada.

Pero Hegel era quizá más cristiano que sus propios detractores si se depura la palabra «cristianismo» de sus connotaciones representativas y se va al fondo de su significación. Hegel es cristiano si se contempla aquello que hace del cristianismo la expresión de una necesidad, de tal manera que una historia humana sin cristianismo vendría a ser una historia carente de concepto, una historia literalmente inconcebible. Para justificar estas afirmaciones conviene regresar al libro que se cierra esa noche que precede a la batalla de Jena, evocado ante sus discípulos unos meses antes con las siguientes palabras: «La conciencia de sí finita ha dejado de ser exclusivamente finita y así, por su parte, la conciencia de sí absoluta ha adquirido la realidad de la que hasta entonces carecía». Esta frase condensa lo esencial del proyecto hegeliano: no se trata de oponer la plenitud de la «vida» infinita a la carencia de la vida finita, la «vida» divina a la vida humana; se trata de alcanzar la unidad de ambas, una unidad que constituye a la vez el cimiento en el que se erigen y el fondo en el que se abisman.

La era que Hegel anuncia a unos alumnos que cabe suponer entusiasmados es aquella en la cual el hombre, pese a sentirse escindido, sin dejar de ser una conciencia individual, se sabe

matriz de toda determinación y, en consecuencia, totalidad o plenitud. Sin embargo, ¿qué indicios hay de que esta era haya advenido en realidad? Fundamentalmente uno: una conciencia de sí finita, irresolublemente finita, la del propio Hegel, siente ya lo universal dentro de sí. Esta conciencia de sí no solo ha accedido a la posesión de un pensamiento no cercenado, sino también a la comprensión del proceso por el cual lo infinito estaba alienado en lo finito, y del proceso complementario por el cual se restaura a partir del propio movimiento de lo finito.

Ya he señalado que el último capítulo de la Fenomenología es el pórtico del libro que lleva por título Ciencia de la lógica. Hegel se refiere al contenido de esta obra como «la ciencia eterna de Dios, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». ¿Qué significa aquí la palabra «Dios»? ¿Se trata del Dios a la vez trascendente y hacedor de la religión cristiana? ¿O la palabra «Dios» constituye más bien una metáfora para designar lo universal, de tal manera que se trataría en todo caso de un dios cercano al del Panteísmo? Evidentemente, en la construcción hegeliana no hay más divinidad posible que el Todo, lo cual no significa que tal construcción esté desprovista de resonancias cristianas. Para Hegel, el cristianismo no puede considerarse como algo contingente, algo que solo habría llegado a imperar por un cúmulo de circunstancias gratuitas, pues entonces no podría constituir la religión más racional.

El cristianismo podría incluso considerarse como la racionalidad absoluta que se ignora, casi como el hegelianismo mismo que se desconoce. La Ciencia de la lógica de Hegel equivaldría en ese caso al Dios cristiano, no como lo vive la conciencia ordinaria, sino como es en sí y como accede a ser para sí en el momento en que Hegel lo reflexiona. De tal forma que esta figura limitada, finita, subjetiva y carente que es el

hombre Hegel sería condición de que lo ilimitado, lo infinito, lo omnipresente y lo pleno se reconozcan, dando paso con ello al espíritu. Cabría por tanto decir que sin el hombre Hegel luchando por alcanzar su redención en el saber, Dios ignoraría su propia grandeza. ¿Puras metáforas? «Amén», decía un lector crítico antes citado. Otros son menos socarrones al respecto.

Uno de los más rigurosos y a la vez apasionados comentaristas de Hegel, el mencionado Jean Hyppolite, que tanto marcó a Michel Foucault, nos dice que la unidad de vida infinita y vida finita, siendo para el joven Hegel un «asunto de religión», una vez culminada la Fenomenología se convierte ya en empresa de la razón, de tal manera que sustituir la cotidiana lectura de la obra de Kempis por una inmersión en la Ciencia de la lógica sería la prueba de que se ha aprehendido la verdadera significación del cristianismo.

Fantasiosa o no la pretensión, el hegelianismo aspira a ser algo más que un momento en la historia de la filosofía, susceptible de ser comparado con otros momentos anteriores y eventualmente de ser perfeccionado o reemplazado. Toda filosofía anterior (si en realidad era tal) tendía al absoluto racional y era, por lo tanto, promesa de plenitud. La filosofía de Hegel afirma que el absoluto de la razón está presente y, con él, la única plenitud posible y necesaria. Así pues, la Ciencia de la lógica no sería «la Ciencia de Dios» en el sentido de la ciencia que versa sobre Dios, sino la ciencia que Dios posee como hombre, y en cuya posesión se agota su saber. De ahí que el lector del libro que lleva tal título, más que un teólogo, sería como el sofós de Aristóteles, igualado al objeto de su contemplación en una teoría que, nos dice el estagirita, trasciende la condición humana.

Ante el cristianismo y el platonismo

En la perspectiva hegeliana sucede con el cristianismo algo análogo a lo que ocurre con el platonismo. Ya Aristóteles reprochaba a los platónicos que presentasen una severa teoría sobre la inevitabilidad de las ideas recurriendo al expediente de «metáforas poéticas». El platónico podría sin duda objetar que sin tales metáforas el campo eidético (es decir, el dominio de los conceptos que dan cuenta de las cosas) no llegaría a ser siquiera objeto de atención, así lo más importante de algún modo permanecería oculto.

Recurro a esta analogía con el platonismo, en lugar de referirme a otra teoría o doctrina, para poner de relieve que lo nuclear de la filosofía hegeliana constituye algo muy parecido a una exploración del campo eidético, el platónico dominio de las ideas; una exploración que tiene más que ver con los diálogos de madurez que con los diálogos primeros y –en apariencia, al menos– más accesibles. Pues en esas ideas que darían cuenta de los fenómenos encontraremos una disparidad interna, traducida en un juego de oposiciones y contradicciones que finalmente conducen a que el dominio mismo de las ideas salga de sí. Una alienación de las ideas representada por la encarnación de ese Dios cuya crucifixión sería el símbolo de la inevitabilidad de que el campo eidético sea pensado por nuestro entendimiento finito.

Cuando sucumbe el monarca...

En 1800, tras la batalla de Marengo, el poder napoleónico parece lograr la vieja aspiración de la unidad europea. Ya he citado al respecto la melancólica frase del Napoleón caído quejándose de la frustración de este sueño. Pero cuando aún se estaba fraguando, después de Marengo, muchos de los intelectuales europeos ya habían repudiado la idea debido al coste. Un alemán ilustrado como era Friedrich von Gentz, hacía previsiones apocalípticas:

Se prepara para la sociedad una época terrible que dará al traste con todas las instituciones existentes y los principios que les servían de base... La generación actual será sumergida en el abismo de los males que la revolución ha abierto, esta revolución que no ha hecho más que devorar a sus primeras víctimas.

Lejos quedaba el tiempo en que el poeta Friedrich Gottlieb Klopstock se lamentaba de no tener mil voces con que cantar la libertad de los galos. En Alemania, contados son los que no empiezan a lamentar que los acontecimientos de Francia hayan tenido lugar; entre esos pocos se encuentra ciertamente Hegel.

¿Cómo es que el filósofo no siente con radicalidad su identidad alemana? Sin duda, Hegel es alemán y monárquico, pero un alemán y un monárquico sabedor de que su patria solo puede erigirse en un espacio de libertad... si antes pasa por ese calvario que supone para un patriota ver su territorio y sus

caducas instituciones controlados por un poder exterior; un poder exterior, en efecto, pero el único en el que se concretaban los idearios de libertad y racionalidad entonces existentes. Esto explica que Hegel colaborara con la administración napoleónica durante su estancia en Bamberg. Los abusos de la administración y la soldadesca napoleónicas no podían empañar la causa de una Revolución que había sacado a los pueblos de la infancia y había liberado a los individuos del temor paralizante ante la muerte. En una carta a Christian Gotthilf Zellmann del 23 de enero de 1807, Hegel escribe:

Gracias a su Revolución, la nación francesa ha sido liberada de instituciones que el espíritu humano había superado junto con su infancia, y que, por consiguiente, pesaban sobre ella como absurdas cadenas; además, el individuo se ha desembarazado del miedo a la muerte, así como del ajetreo cotidiano de la vida, al cual el cambio de circunstancias ha quitado toda solidez. He aquí lo que da la fuerza que la nación francesa exhibe ante las demás. La nación francesa pesa sobre la estrechez de miras y la apatía de aquellas que, obligadas por fin a abandonar su indolencia en beneficio de la realidad, saldrán de una para entrar en la otra y quizá (al igual que la profundidad íntima del sentimiento se despliega en el exterior) superar a su maestro.

«Superar a su maestro.» La expresión es clave. El canto a la nación francesa que decapita a un monarca ha de conducir al elogio de una Prusia encarnada en su príncipe.

Después de Waterloo y la caída de Napoleón, en Baviera la reacción católica toma las riendas del poder. Hegel, que ha lamentado públicamente la desgracia del «alma del mundo», se

siente poco seguro por ser público su menosprecio por el catolicismo, una religión en la que, a su juicio, no podía arraigarse en las leyes el concepto de libertad como razón. Hemos visto que Hegel se traslada entonces primero a Heidelberg y luego a Berlín, donde ocupa la cátedra de Fichte en octubre de 1818. Con esta ocasión pronuncia un celebrado discurso sosteniendo que la hora de la filosofía ha llegado para Alemania, dado que en este país se ha restaurado la libertad:

> [...] Hoy, cuando esta impetuosa realidad ha sido dominada y cuando la nación alemana ha salvado su nacionalidad, fundamento de toda vida auténtica, ha llegado el momento, para el libre imperio del pensamiento, de florecer en el Estado [...] La gran lucha del pueblo unido a su príncipe por su independencia, por la demolición de una tiranía extranjera y bárbara, por la libertad, encuentran su fundamento en el alma. La fuerza moral del espíritu, habiendo experimentado su energía, ha alzado su estandarte y dado a su sentimiento el valor de una potencia y de una fuerza reales.

La citada carta a Zellmann indicaba que no hay vida del espíritu sin que el individuo se libere del anclaje en la cotidianidad esclava y en el «miedo a la muerte». La Revolución francesa habría representado ese momento. Pero la vida del espíritu exige asimismo que la conmoción brutal que constituye la Revolución no acapare la totalidad de la energía. De ahí la necesidad de la reconciliación. La reconciliación no es paz inmediata, paz que ignora el estado de guerra, sino paz cimentada sobre la guerra, negación de esta que asume, y por eso supera, todas las implicaciones de la misma. Solo en esta perspectiva se hace inteligible la apología del príncipe de la nación alemana por quien poco antes lamentaba la caída del

emperador de los franceses y colaboraba con la administración revolucionaria.

Obviamente, cabe pensar que la dialéctica es aquí una coartada para el mero oportunismo, de modo que Hegel habría sido republicano cuando la revolución devoraba Europa y monárquico cuando llega la hora de las restauraciones. Sin embargo, otros párrafos extraídos de las lecciones pronunciadas esos años en Berlín fortalecen a los hegelianos en su convicción de que solo en la monarquía Hegel ve la verdad de los acontecimientos revolucionarios. La monarquía que Hegel sostiene sería el resultado de lo que se jugó en la batalla de Jena y no el mecánico asentamiento de algo que precedería a la misma. El Estado que Hegel describe en su Filosofía del Derecho sería la expresión de que la Razón que ha retornado a sí misma, la Razón convertida en Espíritu, contempla el proceso mediante el cual se extravía bajo la forma de naturaleza, a fin de gozar de su reencuentro, en la solución de todas las contradicciones. Y en esta expresión política se revelaría la verdad del orden que Aristóteles sostuvo al final del libro XII de su Metafísica, a saber: del mismo modo que la garantía del funcionamiento de un ejército reside en su comandante, la garantía del funcionamiento cósmico reside en la entidad singular a la que todas las demás se hallarían suspendidas. Conviene detenerse en este punto que nos introduce en el núcleo de la singular concepción que tiene Hegel del lazo entre libertad, ciudadanía y Estado.

Hegel no es únicamente un defensor de la nación alemana, sino un pensador de esta; pero ante todo, Hegel es un pensador y un defensor del Estado. Un Estado puede tener su soporte en una nación o en una pluralidad de ellas, pero desde luego es algo más que una nación e incluso más que el cúmulo de leyes que la rigen, eventualmente sustentadas en costumbres, porque

las leyes pueden operar sin que esto signifique necesariamente que los individuos se reconozcan en ellas.

La organización política puede adoptar, grosso modo, tres formas. Hay una forma despótica en la que la voluntad del soberano prima. La ley emana del soberano, que se sitúa así fuera de la misma y solo él (en el mejor de los casos) tiene conciencia de que detrás de su proceder existen razones determinantes, cuya inteligibilidad escapa a los súbditos educados en la carencia de criterio y, en consecuencia, sometidos a una obediencia ciega. En la segunda modalidad, la organización política está regida por una inteligibilidad que comparte una minoría, pero el resto sigue obedeciendo sin convicción. Las repúblicas aristocráticas responden a este modelo. Y la tercera modalidad de organización es aquella en la que, en principio, los ciudadanos comparten los criterios por los que se erigen las leyes a las que ellos mismos obedecen. El ideario de la Revolución francesa está alimentado por este modelo: el Estado vendría a constituirse en el representante de la «voluntad general», una institución en la que los individuos reconocerían la expresión de sus intereses, y estos a su vez estarían modulados por el hecho de que cada ciudadano entiende que son necesarias unas leyes que garanticen la cohesión social.

Pero una cosa es el ideario y otra cosa su realización efectiva. Para Hegel, la cuestión no reside en los excesos revolucionarios, ni siquiera en el imperialismo revolucionario del que es víctima Alemania (hemos visto que Hegel asume todo ello con algo más que estoicismo). El asunto es de fondo y refleja una concepción que hoy sería difícil de defender por un filósofo sin que lo tacharan de antidemócrata. Pues ni el advenimiento de una sociedad libre significa que la moralidad prime (es decir, que los individuos dejen de estar dominados

por pulsiones e intereses contrarios al interés general), ni el triunfo de la razón impide que los individuos sean pasto de la estulticia. Por ello es preciso que el ideario de la revolución sea corregido, lo cual en el contexto del pensamiento hegeliano significa superado, trascendido en una nueva síntesis: sí a la libertad de lo que hay de racional en cada uno; sí a los derechos del hombre y del ciudadano; no radical a que los individuos mismos se erijan en garantes de tales derechos. El poder de todos acabaría siendo el poder de nadie. Si un Estado es necesario, esto se debe a la imposibilidad (digamos ontológica) de hacer compatible la libertad efectiva y la democracia directa. Para Hegel, no hay libertad sin principio rector que la garantice..., poniendo a cada uno en su sitio.

El Estado hegeliano sería aquel donde cada ciudadano se reconoce en el reino de las leyes... garantizado por un solo (monos) principio o poder (arche): monarquía, como momento de síntesis en que la palabra «Estado» adquiriría sentido pleno; monarquía, además, singularizada para Hegel en un lugar y un príncipe concretos: el rey de Prusia. Esto último no significa sin embargo que el concepto hegeliano de monarquía pueda siempre reconocerse en un jerarca empírico y sometido a las contingencias de la historia... Desde luego, no cabe para el monarca hegeliano un destino como el de Luis Capeto.

«Cuando sucumbe el monarca, la majestad real no muere sola...», dicen los versos de Shakespeare. Y, en efecto, todo lo que ya está espiritualmente muerto fue barrido en la Francia revolucionaria. Hegel considera al monarca sucumbido como un momento de negatividad portador de una promesa: la de la nueva conciliación como expresión política de la armonía de la razón consigo misma.

Para el individuo Hegel, este estadio supondría «la paz del dogmatismo más absoluto». Cuando el evocado Victor Cousin

se refiere a Hegel en estos términos, no lo hace con la menor intención peyorativa. La paz alcanzada es aquella en la que un hombre rigurosamente fiel a su príncipe, en quien ve el símbolo de una Alemania liberada de la tiranía revolucionaria, habla a sus alumnos de la significación de la Revolución y de su vínculo con la filosofía en los exaltados términos que siguen:

Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno al mismo, no habíamos visto a hombre tomar como base su cabeza, es decir, el pensamiento, y construir la realidad a la imagen de esta. Anaxágoras fue el primero en decir que la inteligencia gobierna el mundo, pero solo ahora el hombre ha llegado a reconocer que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Fue pues aquella una magnífica aurora. Los seres pensantes celebraron conjuntamente esta época. Una emoción sublime reinó en tal momento, un entusiasmo del espíritu hizo estremecerse al mundo, como si solo entonces se hubiera accedido a la reconciliación efectiva de lo divino y de lo humano.[16]

El precio de ser

Prioridad ontológica de la escisión

En el más conocido de los diálogos de Platón, el Banquete, encontramos por boca de uno de los protagonistas, Aristófanes, el mito de una nostalgia de unidad originaria que parece consustancial a la condición humana. Situemos el texto: al igual que algunos otros de los participantes en el banquete, Aristófanes debe disertar sobre un tema privilegiado en el horizonte platónico: el amor. Y ¿qué nos cuenta? No hace como otro de los protagonistas del diálogo, Alcibíades, que explica su propia aventura, es decir, la historia de un amor entre otros; tampoco nos ofrece un discurso moral o económico sobre la conveniencia o no del estado enamorado (tema que Platón desarrollará ampliamente en otro de sus diálogos). Lo que le interesa a Aristófanes es la razón del amor, su origen, su fundamento, es decir, aquello a lo que remiten todos y cada uno de los casos del estado enamorado. Transcribo en parte el relato de Aristófanes:

Pero habéis lo primero de conocer la forma y manera de ser humana y lo que con ella ha sucedido. [...] Pues, en primer lugar, eran tres las especies de los hombres y no dos, como ahora macho y hembra. Había una tercera, común en algo con esas dos, y cuyo nombre ha quedado hasta el día de hoy, en tanto que ella está extinguida: pues «andrógino» o «machihembra» o «marimacho» era en aquel entonces una de las tres, compuesta así en figura como en nombre de las otras

dos, de la de macho y de la de hembra, mientras que ahora no hay tal, sino como nombre que se ponga como insulto.

Eran pues tremendos en poder y fuerza; soberbios eran los sentimientos que albergaban y osaron ir contra los dioses. [...] Apenas si al cabo Zeus, tras haberlo meditado, habla como sigue: «Me parece que he dado, dijo, con un expediente para que siga, por un lado, habiendo hombres y cesen, por el otro, en su desenfreno, una vez que su fuerza mengüe. Y es ello que ahora, dice, voy a dividirlos en dos a cada uno de ellos, con lo cual, a la vez que vendrán a ser más débiles, serán más provechosos para nosotros, al resultar su número acrecentado; y marcharán erguidos sobre dos piernas. Pero si todavía les diera por portarse insolentemente y no se quisieran quedar tranquilos, de nuevo los he de dividir en dos, de modo que anden sobre una sola pata coja». Habiendo dicho lo cual, iba dividiendo a los hombres por la mitad, como quienes rajan las serbas y las preparan para hacer orejones de ellas [...] cada uno de nosotros es como una de las piezas de un hombre entero, dividido que está como las partes de un lenguado, de uno dos.[17]

El texto platónico enfatiza el hecho de que en esta escisión originaria tendría su matriz la pulsión amorosa, que tiende a reencontrar la unidad primitiva suturando así «la llaga del ser humano». Pero la fuerza del mito va mucho más lejos. Es de buena lógica pensar que en realidad el ser previo a la escisión no era aún el ser humano, que este surge como resultado de la misma y, en consecuencia, también es de buena lógica contemplar a la luz de semejante quiebra originaria, de esta ruptura en el seno de lo entero, la totalidad de los proyectos humanos. Todos ellos esconderían una inclinación a superar la parcialidad correlativa del ser y alcanzar así una plenitud que

sería necesariamente más que humana (puesto que la individualidad humana resultaría de la escisión).

Obsérvese, a propósito de este texto, lo siguiente: si cada polo sintiera plenitud en sí mismo, si ignorara al otro polo, no tendría nostalgia de lo entero. La nostalgia de lo entero supone considerarse polo de la escisión; por así decirlo, fruto o resultado de la escisión. La única forma de superar la escisión es asumirla, o sea, rechazar el espejismo que consiste en verse como teniendo entidad por sí mismo, la cual solo mantendría en segundo lugar —y accidentalmente— relación con la otra entidad. La escisión es una hendidura en lo que constituye una unidad, o mejor dicho, la escisión es polarización de lo que constituye esencialmente una unidad; con esta precisión quiero indicar que los polos de la escisión no tienen una subsistencia independiente, que cada uno ha de ser considerado dentro de la unidad que forma con el otro, y como esta unidad está quebrada, cada uno de ellos es carencia o herida.

«El hombre es un nudo de relaciones», indicaba Saint-Exupéry, pero se traiciona lo esencial de dicho aserto si se considera que hay un ser del hombre previo a este su ser en relación. Se lo traiciona asimismo si se considera que la relación reside en un fondo de neutralidad, que podría traducirse en tensión pero también en complementariedad. La escisión en lo uno, traducida en polaridad, es la condición de la identidad, pero lo así polarizado no se vincula en la neutralidad frente al otro polo, sino en oposición al mismo y, en última instancia, en contradicción.

He avanzado ya varias veces que la Ciencia de la lógica es a la vez el núcleo y aquello en lo que está suspendido todo el edificio hegeliano. El motor oculto, la finalidad, que anida tras las diferentes figuras que se suceden en esa aventura que describe la Fenomenología del espíritu sería alcanzar el

equivalente al platónico campo eidético, el lugar donde la razón se despliega. La naturaleza es una alienación del campo de las ideas, una alienación prevista en la idea misma y regida por un concepto que finalmente obliga a la naturaleza a retornar a su origen: «El movimiento de la idea de naturaleza supone para ella salir de su inmediatez para acceder a su fondo, suprimirse a sí misma y convertirse en espíritu». Cabe decir, pues, que sin esa Ciencia de la lógica sobre la cual todo pivota, se hacen de hecho ininteligibles los demás libros que componen el sistema.

¿Y de qué va la Ciencia de la lógica? Resumir el contenido es desde luego tarea ardua, pero cabe abordarla por algún lado; por ejemplo considerando lo que en ella se dice del concepto de realidad. Hegel se sirve una vez más del concepto de Dios, pero esta vez en el sentido literalmente panteísta de conjunto de realidades y para indicar lo que Dios, así concebido, desde luego no es (véase el recuadro siguiente).

La realidad en su concepto

Con respecto a la expresión «realidad» hay que mencionar el viejo, metafísico, concepto de Dios, que era puesto de manera preferente como fundamento de la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios. Dios era determinado como el conjunto de todas las realidades, y se decía acerca de tal conjunto que no contenía en sí ninguna contradicción, que ninguna de las realidades eliminaba a la otra; pues una realidad tiene que tomarse solo como una perfección, como un afirmativo, que no admite ninguna negación. Por esto las

realidades no podrían ser opuestas ni contradecirse. En este concepto de realidad se admite que ella, por lo tanto, permanece aun cuando toda negación se imagina como inexistente; pero de este modo toda determinación de ella queda eliminada. La realidad es cualidad, ser determinado; por lo tanto, implica el momento de lo negativo, y solo por medio de él es aquel ser determinado que es.[18]

La concepción según la cual, en primer lugar, las cosas son lo que son y solo en segundo lugar entran en relación diferencial las unas respecto de las otras, recibe la puntilla en pensadores como Hegel, aunque este no es el único. Leibniz había preparado el terreno enunciando principios que es necesario recordar y contextualizar.

La identidad supone diferencia

El Diccionario de la Real Academia ofrece esta caracterización de los términos «idéntico» e «identidad»: «Dícese de lo que es lo mismo que otra cosa con que se compara». «Identidad» es, por su parte, lo que tiene «cualidad de idéntico». Así pues, hablar de identidad supone referirse a una pluralidad sin distinción de rasgos, una pluralidad puramente numérica, por lo que carece de sentido hablar de identidad sin comparación y, en consecuencia, sin referencia a otro (veremos que no hay identidad realmente autista, y que incluso la identidad respecto a uno mismo supone una suerte de desdoblamiento para que sea posible la comparación).

A partir de esta definición de «idéntico», formularé una pregunta clásica: ¿cabe realmente una multiplicidad solo numérica, es decir, sin notas diferenciales intrínsecas?

¿Cabe simplemente hablar de dos si estos carecen de toda diferencia? Remontémonos una vez más a Aristóteles. En el nivel de las especies la respuesta es negativa, pues referirse a especies supone precisamente considerar la diferencia cualitativa en el seno de un género. Las especies hombre y caballo se distinguen en el seno del género animal, entre otras cosas porque la primera especie posee la nota racional, de la que carece la segunda especie. Pero Aristóteles sostiene que hay un dominio en el que, en cierto modo, hay una distinción sin diferenciación cualitativa. Las diferencias que nos permiten ver tal individuo aquí presente como representante de la especie chimpancé, mientras que ese otro individuo, también

aquí presente, lo es de la especie bonobo son estables o esenciales, mientras que las diferencias mediante las cuales podemos distinguir al chimpancé x del chimpancé y, o al individuo Sócrates del individuo Calias, serían puramente azarosas, accidentales, contingentes y fugitivas. La verdadera diferencia se acaba para Aristóteles allí donde conseguimos distinguir una especie de otra. De ahí su tesis de que no hay ciencia de los individuos y que la ciencia como determinación de diferencias esenciales acaba allí donde conseguimos distinguir a las especies.

De hecho, estas diferencias entre dos individuos de una misma especie podrían anularse como en algún caso límite de los gemelos. Consideremos, en efecto, dos auténticos gemelos que además van vestidos, peinados, etcétera, de la misma manera. Esta ausencia de rasgos diferenciales cualitativos supone que a la hora de referirse a estos individuos, lo único importante es exactamente lo que la etimología dice: indivisos respecto a sí mismos y divididos respecto a todos los demás, es decir, la definición misma de uno. Si hay individuos, hay multiplicidad meramente cuantitativa, cabría decir respondiendo a la pregunta.

Mas, ¿cuál sería el soporte de esta multiplicidad meramente cuantitativa? ¿Dónde se despliega la discreta pluralidad de los individuos? En el continuo espacial o temporal, sería la primera e inmediata respuesta. En el tiempo, uno de los gemelos ayer y el mismo hoy son dos; y si se trata de ahora, el primer gemelo aquí y el segundo unos metros más allá. Dos individuos presentes difieren en el espacio, mientras que el Sócrates que ahora se dispone a tomar la cicuta difiere del Sócrates que era maestro del joven Platón en el tiempo.

Pues bien, Leibniz dará al traste con esta concepción. Lejos de admitir que la diversidad de posiciones en el espacio y el

tiempo basta para distinguir una realidad de otra, Leibniz nos invita a considerar la posibilidad de que solo se den tiempo y espacio en razón de que las cosas de inmediato se distinguen por rasgos intrínsecos; o dicho en otros términos, tiempo y espacio serían la expresión de la diferencia entre las cosas y jamás un marco previo y subsistente en el cual eventualmente las cosas pudieran venir a insertarse. Y señalaré que de la clara comprensión del porqué de este principio dependerá que llegue a hacerse inteligible el punto que a mi juicio es más importante de la teoría hegeliana: su teoría de la contradicción (véase el texto de Leibniz en el recuadro «Discernir es encontrar la diferencia», un poco más adelante).

Vemos, pues, que con Leibniz se da un enorme paso en la vía de la priorización ontológica de la relación diferencial sobre la entidad per se de cada cosa. Sin una relación diferencial intrínseca no habría especies, sostenía ya Aristóteles; y sin esta tampoco habría individuos, viene a decir Leibniz. Así pues, sin una relación diferencial intrínseca simplemente no habría mundo, puesto que mundo no es otra cosa que orden, es decir, precisamente un sistema de relaciones entre géneros, entre especies, en el seno del género, y entre individuos en el seno de la especie.

Pero ¿qué es una relación diferencial intrínseca? La respuesta inmediata es que se trata de una relación en la que hay desigualdad. Solo hay dos porque cada uno de ellos difiere por algo que le hace desigual respecto al otro. Obsérvese que desigualdad no quiere decir jerarquía, al menos de inmediato (un chimpancé y un bonobo son desiguales, sin que por ello exista una relación de jerarquía), aunque veremos que la desigualdad misma acabará generando algo que conlleva esa desigualdad jerárquica.

La representación considera los momentos de la igualdad y la desigualdad como independientes entre sí, de modo que pueda bastar, para la determinación, uno sin el otro, es decir, la pura igualdad de las cosas sin la desigualdad; o sea, considera que las cosas son diferentes aun cuando ellas sean múltiples solo bajo el aspecto numérico, es decir, diversas en general, no desiguales.[19]

Hegel nos indica que este modo de pensar es propio de la representación. Y ¿qué es la representación? En la atmósfera hegeliana, representar es casi lo contrario que pensar. La actividad del pensar prioriza la diferencia, luego la relación establece diferencias allí donde de lo contrario tendríamos una homogeneidad estéril. Por ende, si las cosas estuvieran sometidas al pensamiento no cabría suponer que tienen una identidad previa a las relaciones diferenciales que mantienen. La pasividad del representar no vincula por diferenciación, sino por yuxtaposición: si dos cosas se le presentan iguales, las incorpora sin buscar la diferencia. Obviamente, la actividad de pensar es más fértil: «Al contrario, el principio de diversidad expresa que las cosas son diferentes por su desigualdad entre sí, esto es, que a ellas les compete la determinación de la desigualdad tanto como la igualdad».[20]

Discernir es encontrar la diferencia

Es necesario que además de la diferencia de tiempo y de lugar haya un principio de interna distinción, y aunque haya

varias cosas de una misma especie, es cierto, sin embargo, que no hay cosas absolutamente similares: así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, la relación exterior) nos sirvan para distinguir cosas que no distinguimos perfectamente por sí mismas, no por ello las cosas dejan de ser distinguibles en sí. El criterio de la identidad y la diversidad no reside, pues, en el tiempo y el lugar, aunque sea verdad que la diversidad de las cosas se acompaña de la diversidad de tiempo y lugar que conllevan impresiones diferentes sobre la cosa. Ello por no decir que más bien son las cosas las que permiten discernir un lugar o un tiempo de otro lugar u otro tiempo, pues por ellos mismos son absolutamente similares, lo cual supone que no son substancias o realidades completas.

En suma: el tiempo y el espacio no precederían a las cosas. Las cosas no precederían a sus intrínsecas diferencias. Luego, el tiempo y el espacio no precederían a la diferencia entre las cosas. Y el texto citado se completa con un segundo en el que se explicita ya el principio de los indiscernibles: «El principio de individualización se reduce en los individuos al principio de distinción del que hablaba. Si dos individuos fueran absolutamente similares e iguales y así (en una palabra) indistinguibles por sí mismos, no habría principio de individuación; e incluso me atrevo a decir que en estas condiciones no habría distinción individual ni individuos diferentes».

Hegel hace aquí una suerte de tributo a Leibniz, pero la Ciencia de la lógica, es decir, el movimiento de las ideas, da un paso más. Ciertamente no hay dos cosas iguales; si hay dos, hay

desigualdad de rasgos. Pero ¿por qué es así? La Ciencia de la lógica no puede obviar este asunto, puesto que de tal elucidación depende que el propio principio de los indiscernibles sea algo más que un postulado, algo cuya demostración «suele descuidarse de efectuar». Dicho en términos más claros: no basta decir con Leibniz, que si hay dos hay una diferencia esencial o constitutiva, una desigualdad entre ellos. Hegel exige lo que él llama una demostración, y lo hace en un texto durísimo y oscuro como todos los textos del autor. Esta oscuridad en gran parte se debe, a mi juicio, a una suerte de exceso estilístico, pero también a lo fugaz del «objeto» sobre el que versa el discurso de Hegel, pues se trata de un discurso que en última instancia solo se refiere al propio discurrir, o sea, a lo que es intrínsecamente inestable. En todo caso, le ahorraré al lector el camino de la exploración y transcribo a continuación tan solo el resultado.

No cabe suponer que haya dos cosas mera o absolutamente iguales, por la razón simple de que la igualdad como tal acaba revelándose en sí misma desigualdad. Así pues, lo que la demostración del principio de diversidad o principio de los indiscernibles exige, es trascender la consideración de las cosas iguales para contemplar la categoría misma de igualdad, y entonces «mostrar su traspaso a la diversidad determinada, es decir, a la desigualdad».[21] Este asunto tiene dos vertientes.

Al que crea poder constatar que se dan dos cosas indiferentes o iguales cabe objetarle lo siguiente: dado que la igualdad misma muda necesariamente en desigualdad, tales cosas iguales serían, por la propia razón de serlo, desiguales. La segunda vertiente es tan importante que me atrevo a decir que en ella reside una de las mayores aportaciones de Hegel a la comprensión de nuestro mundo. Presento un esbozo interpretativo de los párrafos relativos al asunto sin otra

intención que dar ánimos al lector para confrontarse a ellos, pues si está interesado en Hegel, no podrá soslayarlos.

La desigualdad supone contradicción

El lector que sigue los meandros de la Lógica de la esencia (segunda parte de la Ciencia de la lógica), cuando lleva un rato pensando la igualdad se encuentra inevitablemente (aunque no de repente, pues no hay nada repentino en la dialéctica) pensando en la desigualdad. Esto ocurre porque la idea misma de igualdad muta en la idea de desi-gualdad. Pero aquí interviene otro principio de la lógica clásica, el de la exclusión de terceros, es decir, el hecho de que la desigualdad polariza. Pueden ser muchos los aspectos por los que se es desigual, pero en cada uno de ellos no hay presentes más que dos polos. Por obedecer a la desigualdad, lo que meramente difiere se concretiza en blanco frente a negro, alto frente a bajo, etcétera; la desigualdad es oposición.

Llega ahora el momento decisivo. El lector que prosigue observa que la igualdad concierne de entrada a cada uno considerado por separado: uno es igual a sí mismo, uno recibe el atributo de la igualdad. Pero entonces, el hecho de que la igualdad mute en desigualdad, implica que uno es desigual a sí mismo o, si se prefiere, implica que la propia identidad mute en alteridad.

Este asunto queda perfectamente reflejado en la expresión gráfica del principio de identidad, pues para decir que la cosa A es igual a sí misma ponemos dos letras A (y no una) separadas por el signo de igualdad: A=A; la igualdad es una relación entre A y A.

En términos de la lógica clásica, el conjunto de lo expuesto significa que el principio mismo de identidad abre la puerta al principio de los indiscernibles, y, por lo tanto, al principio del tercero excluido. Allí donde se aplica el primero hay que acabar aplicando sucesivamente los otros dos. En la propia identidad de una cosa se inserta la igualdad, en consecuencia la desigualdad, y por tanto también la polaridad interna; de tal manera que uno se opone a sí mismo: el A igual a A es incompatible respecto a este, su igual; el otro incompatible está en uno. La dicotomía está en el seno de cada cosa, y de este modo es desgarro en el seno de la misma. Afirmar que tras la igualdad de una cosa con respecto a sí misma se cierne su desigualdad, supone introducir la alteridad como algo constitutivo, de modo que nunca habría solo una cosa, que una cosa es dos cosas (al menos, depende de cuántos aspectos constitutivos de la identidad consideremos).

A un resultado similar llegaremos si en lugar de partir de la igualdad consigo mismo lo hacemos partiendo de la desigualdad respecto a otro. Pues de la misma manera que contemplando la categoría de igualdad vamos a parar a la desigualdad, también la recíproca es cierta: la propia idea de desigualdad va mutando en la de igualdad. Aquí lo conveniente sería que el lector se fundiera una vez más con los vericuetos del asunto, es decir, que partiendo de pensar la desigualdad, se encontrará pensando la igualdad. En la incapacidad de hacer algo más escueto que el propio texto de la Ciencia de la lógica pero con el mismo contenido, me conformo una vez más con una de esas síntesis que Hegel llama peyorativamente «exteriores», es decir, algo que carece del desarrollo mismo del concepto.

El punto de arranque es que la desigualdad se revela siendo igualdad lo mismo que la igualdad se reveló siendo desigualdad, es decir, sin salir de sí misma, en su consideración por

separado, en tanto permanece desigualdad sin llegar a confundirse con igualdad.

Hegel constata esta verdad dialéctica, incluso en las propias cosas empíricas. Si el principio de los indiscernibles dice verdad al sostener que no hay dos cosas absolutamente iguales, Hegel completa la afirmación arguyendo que tampoco hay dos cosas absolutamente desiguales.

Cojamos, por ejemplo, un caballo y un hombre. Son desiguales en cuanto el primero es cuadrúpedo y el segundo, bípedo; pero son iguales en cuanto ambos son animales. En esto estamos todos de acuerdo, sin embargo Hegel va más lejos. Para él ha de superarse la expresión «en cuanto». El hecho de que sea imposible encontrar dos cosas absolutamente desiguales, de que siempre haya un aspecto (un «en cuanto») por el cual una cosa coincide con la otra, es porque la desigualdad misma encierra en su seno la igualdad. Ahí tendríamos la clave: no daremos con dos cosas completamente desiguales porque el concepto mismo de desigualdad muta en igualdad.

La aportación de Hegel a la teoría clásica de la identidad, con matriz aristotélica (iguales en el género [animal], desiguales en razón de la diferencia específica [racional]) podría ser expresada en las afirmaciones siguientes: hombre y caballo son desiguales en la igualdad misma que mantienen como animales; en cambio son iguales en la desigualdad misma que mantienen en tanto que bípedo y cuadrípedo que son.

Afirmar que hombre y caballo difieren en cuanto uno es bípedo y el otro cuadrúpedo, coincidiendo en cuanto ambos son animales, no constituye una falsedad sino una verdad parcial, y ateniéndonos exclusivamente a ella, lo único que conseguiremos es «alejar de la cosa la unidad de la igualdad y la desigualdad».

Pero si la desigualdad se revela siendo igualdad, así como la igualdad se revela siendo desigualdad, entonces los polos desiguales (sin los cuales no tiene mucho sentido hablar de desigualdad), por la misma y precisa razón de que son desiguales..., son iguales.

En suma: dos cosas desiguales constituyen como tal la igualdad de una sola cosa; la igualdad de una sola cosa es la desigualdad de dos cosas iguales. Que partamos de contemplar la igualdad o que partamos de contemplar la desigualdad, llegaremos al mismo resultado, que Hegel sintetiza así: «Ambos momentos, la igualdad y la desigualdad, son diferentes "en una y la misma cosa"».

Un resultado desde luego sorprendente. ¡Qué sensata nos parece ahora la afirmación por Leibniz del principio de los indiscernibles! Si hay dos, son necesariamente desiguales, pero además, si hay uno, hay dos; uno es dos. Pero, de haber..., ha de haber al menos uno, luego la desigualdad es inevitable al ser o al haber.

A un pensador griego calificado de oscuro se le atribuye el haber sostenido que los que descienden al mismo río acaban sumergidos por aguas diferentes, y, en general, que lo que se asemeja idéntico a sí mismo se revela en realidad siendo otro. A él se atribuye también la afirmación de que la palabra «justicia» solo alcanza sentido en razón de la injusticia, que al remover muchas parcelas de tierra se encuentran pocas pepitas de oro y que en el conflicto reside la matriz de toda cosa, incluso de la armonía.

La vinculación entre Hegel y Heráclito es un lugar común de la historiografía filosófica. Y, ciertamente, las afinidades son sorprendentes, incluso en lo referente a la ambigüedad permanente respecto a si las proposiciones que se afirman son atribuibles al sujeto que habla o al hablar como tal. Con motivo

de una lectura compartida de capítulos de la Ciencia de la lógica efectuada en París durante los años en que se hallaba allí exiliado, Agustín García Calvo señalaba que las palabras de arranque, «Ser, puro ser» (Sein, reines Sein) podrían perfectamente entenderse como «Yo, puro yo». La ironía era evidente: se intentaba poner de relieve que todo parecía tener una tonalidad más bien ególatra. Sin embargo, el gran correo de Heráclito que era García Calvo sabía que también en el pensador de Éfeso se daba esa ambigüedad; así, parece que quien habla se identifica a la razón común en nombre de la cual habla, mientras que los otros hombres se mostrarían sordos a la misma:

Esta razón, siendo esta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues produciéndose todas las cosas según esta razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como yo voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que hacen cuando están durmiendo.[22]

En cualquier caso, erigiéndose o no en encarnaciones de la razón que ambos reclaman como motor del mundo, Hegel y Heráclito comparten el punto esencial del que me ocupo en este apartado: en primer lugar, que la armonía preestablecida entre seres múltiples es una ilusión de la representación, y que tras la aparente yuxtaposición de identidades se esconde una desigualdad, la cual, a su vez, esconde una polaridad más radical (polemos [«conflicto»] en el que Heráclito ve la matriz de las cosas); en segundo lugar, que no se escapa a esta

polaridad conflictiva huyendo de la relación con otro, refugiándose en sí mismo, puesto que la propia igualdad, que uno mantiene consigo, lleva en sí la disparidad.

En los párrafos precedentes han estado en juego tres principios: principio de identidad (A=A); principio de discernimiento (A es desigual a B), y principio de tercero excluido (A se opone a B). Hegel escribe al respecto: «Si la identidad, la diferencia y la oposición han sido erigidos en principios, con razón mayor debería ser erigido en principio aquel en el cual los anteriores vienen a fundirse como constituyendo su verdad, "la contradicción", y proclamar: todas las cosas son contradictorias en sí mismas». Es una afirmación fundamental de la Lógica de la esencia que en realidad constituye una subversión lógica y ontológica. Piense el lector que lo que había sido erigido en principio desde Aristóteles no era la contradicción sino precisamente la negación de la misma. Lo que Aristóteles califica de «principio más firme» es el de no contradicción (véase el recuadro «El principio de no contradicción como condición del lenguaje y del ser por entero», un poco más adelante).

Es imposible sostener que una cosa reúne a la vez los dos polos de una oposición, y lo es porque quien viera a la vez el caballo como blanco y negro, no estaría viendo absolutamente nada, es decir, no estaría entendiendo nada. Porque entender es, para Aristóteles, como mínimo mantener separados los dos polos de una oposición, de tal forma que no se fundan en un mismo sujeto. Ya he señalado que probablemente Hegel estaría de acuerdo con Aristóteles en que el entendimiento funciona así, pero esto no le impediría afirmar con Heráclito (y, parcialmente, con Marx): a) que la contradicción está en el seno de las cosas y que explica su devenir, y b) que esta verdad contradictoria de las cosas, aunque no se entienda, es

perfectamente transparente a la razón, pues para Hegel el entendimiento es precisamente una facultad limitada, y los principios de la razón no solo difieren de los principios del entendimiento, sino que (como todo lo que difiere) se oponen a los mismos.

El principio de contradicción viene a enunciar que ser a la vez dos polos de una oposición es la verdad de cada entidad, y que esta es igual a sí misma en razón de que difiere de otras.

El principio de contradicción también viene a decir que solo por esa polaridad interna hay movimiento y, en particular, esa modalidad de movimiento que es la vida («una cosa solo es viviente en cuanto encierra en ella misma la contradicción, y en verdad no es sino esta capacidad de embargar y soportar en sí mismo la contradicción»),[23] de tal manera que aferrarse a la identidad simple e inmediata equivale a priorizar la muerte.

Tenemos aquí uno de los extremos que pueden determinar el posicionamiento respecto a Hegel e incluso la consideración intelectual que se le tenga. Pues esta consideración no supone un acuerdo con su sistema; supone simplemente barruntar que en su teoría de la contradicción reside algo profundo que de ordinario se nos escapa. Todo espíritu fiel a la lógica de Port-Royal (que ha determinado durante mucho tiempo lo que se entiende por lógica) se mostrará alérgico a este capítulo de la Ciencia de la Lógica que estoy comentando. El lector tendrá nostalgia de ese Descartes que en las Meditaciones y en el Discurso del método solo avanzaba, con sus pasitos, proposiciones «claras y distintas»; proposiciones que él mismo repudiaba en cuanto ofrecían el menor flanco a la duda. Y sin embargo...

Existe al menos la intuición de que Hegel olfatea algo profundo cuando señala que, por mucho que excluyamos de nuestro entendimiento todo lo que contravenga al principio de

no contradicción, la contradicción no está ausente ni de nuestras vidas ni de nuestro lenguaje. Hegel da el ejemplo de tantas instituciones que se antojan contradictorias y que, en cambio, al mismo tiempo funcionan, lo cual de alguna manera hace contradictorio el ordenamiento jurídico en el que están integradas. Sin embargo, creo que en este ejemplo es relativamente fácil introducir algún tipo de distinción de aspectos que salvaría la no contradicción. Por eso prefiero otro ejemplo, que Hegel mismo evoca sin ir más allá, al menos en la Ciencia de la lógica.

Me refiero a las célebres paradojas del discípulo de Parménides, Zenón de Elea, quien se detuvo en mostrar la imposibilidad de dar cuenta de hechos empíricos que constatamos una y otra vez; concretamente, el movimiento, el cual escapa a nuestro entendimiento tanto si vemos en el espacio y el tiempo un continuo divisible al infinito, como si consideramos que tiempo y espacio están formados por puntos indivisibles. La primera hipótesis es la base del apólogo de la tortuga, que tiene un avance en su carrera sobre el rápido Aquiles. Siempre he pensado que el argumento se entiende mejor suponiendo que la tortuga ni siquiera se mueve: si la distancia espacial entre Aquiles y la tortuga es un continuo, y si a ese continuo le corresponde un continuo temporal, entonces, antes de recorrer el trecho que les separa, Aquiles ha de alcanzar la mitad del mismo, un medio; después ha de alcanzar la mitad de la mitad, es decir, un cuarto del total; a continuación un octavo del total, y así sucesivamente. Sin duda la distancia es cada vez más pequeña pero siempre quedará un trecho por cubrir.

El principio de no contradicción como condición del lenguaje y del ser por entero

Aristóteles introduce la reflexión sobre el principio de no contradicción en el contexto de una discusión acerca de los axiomas sobre los que se sostiene todo pensar. Nos dice que hay pensadores que han querido no solo ocuparse de los axiomas, sino asentarlos racionalmente, lo cual solo revela que tales pensadores son en realidad «ignorantes de los principios de la demostración», unos principios que el propio Aristóteles puso sobre la mesa en sus Analíticos. Y entonces llega esta sentencia sin concesiones: «Pues el saber de los axiomas es previo, y no hay que esperar encontrarlos en el curso de la demostración» (Metafísica, 1005b, 2-5). De ahí que, unas líneas después, Aristóteles se refiera al axioma arquitectónico, el de no contradicción, como «principio más firme» y como aquel respecto al cual es imposible engañarse o tomarlo como mero postulado: «pues un principio cuya posesión es necesaria para cualquier conocimiento no puede constituir una mera hipótesis» (Metafísica, 1005b, 15-16). Por ello, si alguien asevera que tal principio no rige en el ser y en el pensamiento, diremos simplemente que no hay concordancia entre su decir y el hecho mismo de que esté diciendo algo, pues aquel que en efecto viviera sin experimentar la primacía de tal principio, dejaría de pensar y de hablar, y su estatuto ni siquiera sería homologable al de un animal; por lo tanto, razonar ante él sería como dirigir la palabra a una planta (Metafísica, 1006a, 14-15). Y Aristóteles hace en su texto una referencia explícita a Heráclito –«como algunos dicen que aseveraba Heráclito»–, como no pudiendo

creer que el pensador de Éfeso pudiera realmente afirmar tal cosa.

Consideremos ahora la hipótesis de que espacio y tiempo están constituidos por indivisibles: sea un punto del espacio en que se encuentra la punta de la flecha en un instante determinado. En tal instante no hay tiempo, luego no hay velocidad y la flecha está inmóvil. Pero esto es válido para cualquier otro instante del vuelo de la flecha. En consecuencia, el aparente movimiento de la flecha en realidad está constituido de una infinitud de situaciones en las que la flecha no se mueve.

Hoy un estudiante de matemáticas nos diría que la cosa está resuelta en ambos casos. En el primero, con la noción de límite: para cualquier distancia e (por ínfima que sea) que separa de la tortuga, existe un término de la serie en el cual la diferencia entre la tortuga y la suma alcanzada es menor que e. En el segundo, mediante el concepto analítico de velocidad instantánea: este muestra que la noción de instantaneidad en absoluto implica reposo. Pero esta doble respuesta no capta quizá lo esencial de la intención de Zenón, o en todo caso, cómo puede verla un hegeliano, a saber: el entendimiento no consigue aprehender el movimiento, que sin embargo sí se percibe empíricamente; pero de esta impotencia del entendimiento no hay que extraer la conclusión de que el movimiento no existe, «sino al contrario, que el movimiento es la contradicción en su existencia empírica».

En suma, el hecho de que el entendimiento sea incapaz de aprehender el movimiento solo pondría de relieve que el movimiento no responde a los principios del entendimiento

sino a los principios de la razón, entre los cuales el primordial es el de contradicción. Y como indicaba, la manifestación superior del movimiento en la naturaleza es la vida..., que sería la expresión máxima de que en la naturaleza la razón legisla. Erigirse en ser vivo y mantenerse como tal conlleva encerrar la contradicción y soportarla. Tratándose de la vida humana, tal entereza equivale a la asunción de la contradicción en el seno del pensamiento, o sea, pasar de entender las cosas a especular sobre ellas: «El pensamiento especulativo consiste solamente en el hecho de que el pensamiento retiene en él la contradicción, manteniéndose él mismo en la contradicción, en lugar de (como hace el pensamiento representativo) dejarse dominar por la misma».[24]

De Platón a Kant: cuando la contradicción está en la idea

En una lección reconstituida por Von Henning e introducida como anexo a la edición de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Hegel reflexiona sobre el movimiento de la contradicción recurriendo a ejemplos que no podían menos que impactar a sus alumnos, porque simplemente siguen llamando la atención cuando se los considera con cierta frescura de espíritu. Considérese el hecho de estar vivo y el hecho de estar muerto. Podemos comprenderlos a ambos como dos predicados diferentes susceptibles de ser recibidos por un sujeto: un hombre puede estar vivo o puede estar muerto. Pero de hecho, en el lenguaje usual, cuando decimos que el hombre es mortal, no estamos viendo así las cosas; estamos explicitando nuestra convicción de que la vida como tal lleva en sí el germen de su opuesto, un germen que inapelablemente va a desplegarse, hasta hacer del hombre vivo un ser ya muerto. Y si la muerte es la negación de la vida, entonces el hecho de que el ser vivo sea mortal es un indicio (no digo una prueba) de que un ser determinado o acotado por el predicado vivo (vivo es «no muerto») sea potencialmente determinado o acotado por el predicado muerto (muerto es «no vivo»).

Cabe decir que esto es bastante razonable y no escandalizaría a nadie si no fuera presentado como ilustración de la tesis general de que toda determinación lleva en sí misma a su contraria, y de que lo que es finito, lo que es tal o tal «en

razón de su propia naturaleza se suprime, y por sí mismo pasa a su contrario». Ciertamente, el hombre muerto no es el último estadio porque la muerte del hombre es emergencia de una nueva vida, no exactamente la que el hombre constituía, sino otra, por lo cual se da ahí una síntesis.

Hegel sostiene, con gran parte de razón, que este movimiento de lo dado hacia su contrario constituye un punto central en dos grandes filosofías. En el kantismo, se desarrolla en una parte de la Crítica de la razón pura, llamada «dialéctica trascendental». Kant distingue entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Los primeros son estériles, pues consisten en atribuir al sujeto un predicado que ya forma parte de su definición: «ese hombre es racional»; los segundos son fértiles pues lo que se atribuye al sujeto añade algo que no se daba en su definición: «ese animal es racional», ya que no todo animal lo es. Pues bien, Kant pretende que los juicios sintéticos, cuando son a priori (cuando no están acompañados de ningún tipo de relación con la sensibilidad), evolucionan hacia su contrario, es decir, revelan efectivamente una contradicción. Solo la matemática se salva, y esto es porque, a diferencia de las otras disciplinas apriorísticas, está acompañada de una intuición sensible, aunque esta no sea empírica (no puedo sino evocar aquí este asunto). Para todas las demás disciplinas, hacer a priori juicios sintéticos conduce a la catástrofe..., ya que, para Kant, catástrofe es que la contradicción emerja. Aquí radica el punto central.

El mal para Kant es el bien para Hegel, quien tiene razones para reivindicar como predecesor de su dialéctica a Platón, cuyos diálogos se sustentan en el carácter dialéctico de las proposiciones que se van avanzando. De esta manera, cuando su interlocutor ha asumido una tesis, Sócrates le mueve a

aceptar también las implicaciones de esta, que en un momento dado revelarán su incompatibilidad con el punto de arranque.

En los diálogos de Platón llamados de madurez, el carácter dialéctico se revela no en relación con cosas empíricas (consideradas, al menos como ilustración, en los primeros diálogos), sino con respecto a conceptos abstractos. Así, en el diálogo llamado Sofista, la reflexión se concentra en las ideas más generales posibles: movimiento, reposo, ser, mismidad-igualdad y alteridad-desigualdad.[25] Hegel hace bien en reivindicar a Platón entre los suyos, puesto que el tratamiento que hace Platón de estas ideas no anda lejos del tratamiento de la igualdad y la desigualdad en la Lógica de Hegel, del cual, como hemos visto, surge el principio de contradicción. En el Sofista de Platón se muestra ya el cambio —el paso a dejar de ser lo que se es para devenir lo opuesto—, que ha de darse en el mundo sensible porque se revela siendo parte del mundo de los conceptos. Por lo tanto, mal inspirado está aquel que, para huir de las contradicciones de la vida empírica, busca refugio en el ámbito de las ideas, en el platónico o hegeliano campo eidético.

En Hegel pueden ser molestos e irritantes los mil artificios por los que nos conduce a fin de mostrar en el caso de un concepto concreto su paso al contrario. Hegel hace surgir el no ser hurgando en el seno del ser, la cantidad hurgando en la cualidad; con mil artificios nos lleva a que veamos que la primera contradicción se resuelve en esa síntesis que sería el devenir, y la segunda en otra síntesis que él llama medida. Pero la Ciencia de la lógica es un libro de muchas páginas, y si el lector tiene agallas para seguirlo es porque, consciente o no de ello, está tensado por una interrogación platónica que, en última instancia, es la condensación del problema filosófico.

La dureza del pensar: cuando la contradicción legisla en el método

Soportar la contradicción, ese sería el criterio que separa a la vida de lo inerte, y a la razón del pensamiento meramente representativo. Por lo que a este segundo punto se refiere, se trata de algo verdaderamente difícil y que en efecto parece el objetivo más allá de las consideraciones de Hegel. ¿Qué ocurre cuando nuestro pensamiento no se activa? O bien somos pura superficie de inscripción de representaciones vehiculadas por la percepción sensible, o bien reiteramos juicios asentados y trivialmente comunes, juicios que quizá en su día nos costó llegar a forjar, pero que ahora ya hemos digerido, que están carentes de sustancia y, por ello, iterados como un desecho; se trata de algo que fue juicio pero que ha dejado de serlo, y por tanto tan estéril como lo es el prejuicio, es decir, la opinión puramente obediente, la opinión sin pensamiento... Todo lo que constituye un elemento nuevo, una riqueza para nuestro pensamiento, se genera con esfuerzo, no cuadra exactamente en la estructura de lo que tenemos en la mente. Sin embargo, lo nuevo se va gestando a partir de esto que tenemos, apoyado sin duda en elementos de información que nos vienen del exterior, pero que no se agota en ello.

Hemos visto que en esa segunda parte de la Lógica de la esencia, Hegel invita a superar el punto de vista de la representación, que consideraba la igualdad y la desigualdad como indiferentes entre sí, de tal manera que cabía suponer «la

pura igualdad de las cosas sin la desigualdad». Si le hemos seguido, entonces ya no consideramos que el aspecto por el cual las cosas difieren es disociable de la situación por la cual cada una es igual respecto a sí misma, o eventualmente respecto a otra. Pero no hemos llegado a esta nueva situación mostrando que la anterior era errónea. Por el contrario, se parte de la primera, se asume plenamente el punto de vista de la representación, y es este mismo pensamiento el que vemos mutar en su contrario. La Ciencia de la lógica, que rige todo cuanto cabe discurrir, no permite que se alcen solo unas verdades frente a unas falsedades. Lo que muestra es que en el seno de una verdad parcial se encuentra una verdad de orden contrario y más rica. De ahí que para Hegel no haya, en un sentido riguroso, falsedad u error absoluto: la ingenuidad de la representación, lejos de ser una visión despreciable por contingente, es el receptáculo donde se recoge la sutileza de la dialéctica. Y recíprocamente, en el seno de la dialéctica ha de surgir como su momento necesario la ingenuidad de la representación.

Aceptar que igualdad y desigualdad puedan persistir en una mutua indiferencia (de tal manera que el ser igual a sí iría por un lado y el ser desigual a otro iría por otro lado) equivale a aceptar que caben identidades múltiples bañadas en pura igualdad. La reflexión arranca en este punto, pero viene a constatar que este ir cada uno por su lado de la igualdad y la desigualdad constituye precisamente un ir juntas. En estas paradojas estriba el secreto de la metodología hegeliana. Es esencial comprender que la igualdad y la desigualdad son indiferentes entre sí solo bajo la condición, necesaria y suficiente, de no tener otro ser que el de su polaridad opositiva. «La diferencia entre igualdad y desigualdad que cae por separado es al mismo tiempo una y la misma relación», escribe

el filósofo, en una frase que en función de lo expuesto en el apartado anterior se hace quizá inteligible:

La igualdad se ha revelado siendo desigualdad, pero desigualdad en sí misma, en su consideración por separado; es desigualdad precisamente en tanto permanece igualdad no confundida con desigualdad.

La desigualdad se ha revelado siendo igualdad, pero igualdad en sí misma, en su consideración por separado; es desigualdad precisamente en tanto permanece desigualdad que no se confunde con igualdad.

Si consideramos estas dos reflexiones, obtenemos la consecuencia siguiente: tanto si miramos del lado de la igualdad como si miramos del lado de la desigualdad, lo que vemos es la presencia de dos cosas diferentes en el seno de una unidad indisociable.

Igualdad y desigualdad son dos cómplices absolutos que no por inseparables dejan de ser dos. Allí donde vemos llegar a la una, veremos llegar a la otra, y no mediante una distribución o reparto de terreno, sino presentes absolutamente en el mismo espacio.

Retomo ahora un ejemplo que di en su momento: el hombre es un animal bípedo, mientras que el caballo no lo es. En el seno de la animalidad, las diferentes especies se distinguen precisamente por lo que Aristóteles denominaba «diferencias específicas», que en la clasificación contemporánea se expresan en términos de diferencias genéticas, sin que el asunto cambie conceptualmente mucho: el hombre tiene una determinada mutación en el gen FoxP2, mientras que el bonobo o el macaco tienen una mutación diferente en ese mismo gen. Las especies

no son eternas, pero su ser provisional se debe a diferencias específicas.

Ahora bien, nadie ha visto jamás «el Animal», pues lo que vemos es el animal en tal o cual especie; es decir, nadie ha visto el animal sin diferencia específica. En consecuencia, las polaridades del tipo mutación x frente a mutación y que separan al hombre del bonobo (o las análogas para otros ejemplos) son inherentes a la idea misma de animalidad. Pero entonces, la conversión de la diferencia en oposición, y de esta última en contradicción, afecta a la animalidad misma.

De ahí que atenerse a la locución «en cuanto» equivalga a impedir que animal, expresión de la igualdad entre hombre y caballo, esté disociado de sí mismo, al ser a la vez el bípedo que caracteriza al primero y el cuadrúpedo que caracteriza al segundo; atenerse a «en cuanto» es asimismo impedir que bípedo y cuadrúpedo, expresión de la desigualdad entre hombre y caballo, se fundan en la identidad contradictoria de animal; este impedimento doble responde exactamente a lo que Hegel llamará «ternura común por las cosas».

El género animal engloba las especies; el primero es como el todo de las partes que constituyen las segundas. Mas si animal se percibiera como agotándose en el conjunto de polos de oposiciones que constituyen bípedo y cuadrúpedo, vertebrado e invertebrado, etcétera; si, recíprocamente, estos polos de oposiciones no fueran disociados de la animalidad (u otro concepto genérico) en la que se suprimen sus diferencias y así se pierden... Si así fuera, lo quebrado aparecería como verdad única de los momentos que son el todo y la parte, lo completo y lo carente. La quiebra indica que lo que está irremediablemente dividido solo tiene sentido en la unidad, y viceversa.

Ferdinand de Saussure nos presenta el signo lingüístico como un quebrado formado por el sonido físico (significante) y la idea (significado). Hegel escribe que el lenguaje es el lugar donde se hallan «expuestas y consignadas» las categorías, las ideas rectoras, y al decir de la lingüística moderna, el lenguaje es el universo del sentido, o universo propiamente dicho. Todo esto viene a reflejar el mensaje de la hegeliana Lógica de la esencia, a saber: que las cosas en apariencia yuxtapuestas sin conflicto debido a la mera diversidad de sus rasgos, se revelan incompatibles cuando la diversidad muda en oposición y, finalmente, en escisión pura; cuando la oposición se hace contradicción. La entereza en la inevitabilidad de la contradicción se manifiesta ante todo en la fertilidad del pensamiento. Cabe incluso decir que, para Hegel, pensar es la prueba misma de tal firmeza. Asunto este que desde luego va más allá de la problemática hegeliana. Pues pensar no es acumular información, sino en todo caso servirse de ella para fertilizar nuestras potencialidades a fin de que haya emergencia. Es esta una palabra clave tratándose del pensamiento. «Emergencia» supone indiscutiblemente «crisis» (recordaré de pasada que esta es la palabra griega para designar el juicio), pero también «novedad», «nacimiento», que en realidad es el resultado de la activación de los recursos.

El precio de la libertad

Contradicción y conflicto: el paradigma amo-esclavo

Cabe decir, en síntesis, que Hegel lleva hasta las últimas consecuencias una desubstancialización de la concepción del mundo que en parte se daba en pensadores anteriores, siendo quizá Leibniz el más significativo. En esencia, esta desubstancialización consiste en invertir radicalmente los conceptos de entidad y relación. Hegel da la puntilla a la mencionada concepción según la cual, en primer lugar, las cosas son lo que son, y solo en segundo lugar entran en relación las unas con las otras, de modo que el leibniziano principio de los indiscernibles alcanza en Hegel, de alguna manera, una fuerza plena.

A esto se añade el hecho de que una entidad considerada separada lleve como su verdad interior la polaridad; así pues, ser es diferenciarse, mostrarse desigual, oponerse y, en última instancia, entrar en contradicción, que es el término al que está abocada toda disparidad. Como hemos visto, todo ello en razón de que identidad supone diferencia, diferencia supone desigualdad, desigualdad supone oposición y esta se revela siendo pura contradicción.

Esto ocurre en la Ciencia de la lógica, en el reino de las sombras que constituye la vida de las categorías, y puesto que el discurrir de las categorías es la razón única, afecta al ser por entero. No obstante, ¿qué sucede cuando la disparidad es entre humanos, ya se trate de sujetos individuales o colectivos?

Ateniéndonos por el momento al primer caso, ¿qué ocurre cuando un individuo de razón y de lenguaje afirma su propia identidad? De entrada, que esto no es posible más que por su presencia ante otro, que a su vez se afirma en la suya. Esta presencia doble puede pensarse como una armoniosa complementariedad: uno es el que es, al otro le sucede lo mismo, y santas pascuas. Pero sabemos que esto es una ilusión, que la mera diversidad es diferencia, y en el caso de los seres de razón es una diferencia en el seno de este atributo específico que es el carácter de ser racional. Tenemos aquí la secuencia quizá más popularizada de la Fenomenología del espíritu, la llamada «dialéctica del amo y el esclavo».

Los entresijos por los que Hegel hace moverse al lector para llegar a entender cómo se consigue configurar las dos conciencias llamadas a enfrentarse son, desde luego, desesperantes para el que tenga pánico a los deslizamientos lingüísticos, deslizamientos no solo de significado sino de significante, pues abundan los juegos etimológicos o apariencias del mismo. Un ejemplo: en la Fenomenología, se juega en varias ocasiones con la palabra alemana equivalente a «percibir» (wahrnehmen), que estaría diciendo «captar la verdad» (Wahr nehmen). La vinculación etimológica parece que sería errónea, pero ayuda realmente a entender lo que Hegel intenta indicar cuando nos habla de percepción.

En cualquier caso, tras avanzar en los meandros del texto, nos encontramos con que la identidad de los seres potencialmente de razón es conciencia, y en un estadio desarrollado, es conciencia no solo de lo que se presenta ante el sujeto, sino de aquello que en tal presencia aporta el propio sujeto, a saber, esas construcciones del entendimiento que son el concepto (árbol, caballo o flor) y la ley reguladora de sus lazos; conciencia, por lo tanto, de algo que en realidad es

propio: conciencia de sí. Luego, la diversidad en el seno de los seres de razón será al menos una conciencia de sí ante otra conciencia de sí. Sabemos que esta diversidad no puede ser meramente numérica; al igual que una cosa suponía la desigualdad respecto a otra cosa, una conciencia de sí ha de ser desigual a la otra conciencia de sí (véase el recuadro «Los que están llamados a ser amo y esclavo», un poco más adelante).

Esta desigualdad de ambos protagonistas puede concretarse de dos formas; ya sea en la actividad teórica de las conciencias, o bien en los impulsos de las mismas. Si consideramos esta última, la desigualdad se traduce en desigualdad en el deseo. Ambas conciencias tienen el mismo deseo, ambas quieren ser reconocidas por la otra, pero este deseo está escindido: uno de sus polos es incompatible con el otro. De hecho, lo que exige cada conciencia de sí es que la otra la reconozca como continente absoluto del que ella misma es solo parte. Pues la conciencia de sí, conciencia de núcleo que totaliza el mundo, no es tal excepto cuando, en el reconocimiento, la otra acepta su propia subordinación. ¿Cómo se resolverá la contradicción? Inevitablemente con la lucha: el amo será la conciencia de sí que persevera como todo, y el esclavo, la conciencia de sí que se ha convertido en mera parte. ¿Qué criterio hay para establecer quién resulta ganador? Un clásico: el amo no está dispuesto a subsistir a cualquier precio, triunfa o muere; el esclavo simplemente prefiere la vida a la libertad.

Destinos del esclavo: la liberación imaginaria

La cosa en cambio no se acabará ahí, pues el amo se degrada en la inercia, la pasividad y el gozo, mientras que el esclavo se refuerza en el trabajo: forjar cosas será su propia forja y así, a la par que el amo incrementa su dependencia, el esclavo aumenta su autonomía. El todo-amo está llamado a ser parte-esclavo, lo que ocurre también de forma recíproca (con objeto de que, tal como legisla la Ciencia de la lógica, el todo se revele en cada parte). El esclavo ha de trascender su estatuto, ha de alcanzar su libertad. ¿Quiere esto decir que la situación se invierte de inmediato? En absoluto, todo parece depender, en suma, de la actitud del esclavo (aunque el postulado de la necesidad exige que todas las actitudes posibles acaben dándose).

El esclavo que no se alza, o no se alza realmente, acaba destinado a las dos figuras siguientes: en primer lugar, la del que se conforma con una libertad ideal, manteniendo sin embargo la conciencia de la relación de subordinación frente a su amo; y, en segundo lugar, la del que efectúa una negación puramente imaginaria, y en consecuencia estéril, de la diferencia misma entre su propio estatuto y el del amo. Son estas dos actitudes bien conocidas e igualmente vanas, que además tendrán una expresión filosófica concreta. La primera de estas actitudes sería la del estoico, y la segunda, la del

escéptico. De hecho, la segunda sucede a la primera y resulta del fracaso de esta.

Soy consciente de que aquí sería necesaria una digresión para exponer la esencia de la actitud filosófica conocida como estoicismo, una corriente de pensamiento helenística que aborda prácticamente todas las ramas de la filosofía, desde la reflexión sobre la naturaleza hasta la psicología, pasando por la ética, la lógica y la teoría del conocimiento. Ante la imposibilidad de dar espacio a este paréntesis, me limito a recordar algún rasgo casi tópico, a saber, el distanciamiento del estoico en relación con las vicisitudes eventualmente miserables de la existencia empírica.

Al estoico se asocian las ideas de impasibilidad y firmeza ante la adversidad. La ética estoica propone grosso modo alcanzar una suerte de ataraxia, el sentimiento de que las cadenas efectivas no impiden la autonomía. ¿Cómo es esto posible? Pues porque el estoico ha establecido una dualidad entre un dominio del pensamiento y un dominio de las cosas. El segundo será el ámbito de esclavitud, y el primero será, por el contrario, el ámbito de libertad. Y como el estoico no intenta siquiera reducir esta alteridad entre su realidad en acto y su imaginario, como el estoico no intenta modificar a través de su pensamiento lo que ocurre en su mundo de sumisión (hoy diríamos que no intenta modificar lo que ocurre en el estado político de las cosas), nos encontramos —hegelianamente hablando— con la situación siguiente.

Los que están llamados a ser amo y esclavo

Los protagonistas de la dialéctica del amo y el esclavo no son precisamente dos seres «primitivos». Primitiva es la conciencia inmediata, conciencia meramente sensible. En ese momento solo hay certeza de que el mundo constituye una entidad per se, una entidad que la conciencia no hace más que recibir pasivamente. Susceptibles de ser amo y esclavo son dos seres que han accedido a la conciencia de sí, es decir, sujetos que han actualizado ya una parte considerable de sus potencialidades. La conciencia de sí no es conciencia de uno mismo frente a la conciencia de las cosas, sino más bien conciencia de aquello que de sí mismo hay en las cosas. Cuando decimos «esto es un perro», «esto es una silla», estamos haciendo algo complejo: estamos distinguiendo lo múltiple (esta y aquella sillas) de lo uno (la silla); estamos separando el fenómeno (lo que se nos aparece, esta silla ante mí) de su esencia (la silla que está, por así decir, detrás de ella); estamos distinguiendo un exterior de un interior... En suma, estamos procediendo a entender, estamos haciendo que opere el entendimiento. En esta etapa, la conciencia de la cosa sensible o presente es de hecho conciencia del concepto de esa cosa. Como el concepto es algo que el entendimiento forja, la conciencia de la cosa es conciencia de sí misma, lo cual se completa por el hecho de que el entendimiento interpreta los fenómenos en términos de fuerzas y acaba por establecer que estas fuerzas están regidas por la ley, con lo cual surge un reino de las leyes.[26] La ley está más allá del fenómeno, pero al mismo tiempo la ley no es lo trascendente. No siendo lo trascendente ni las cosas de las que da cuenta, la ley constituye algo análogo a lo que Kant llamaba condiciones de posibilidad de la experiencia, o sea, algo vinculado al yo del idealismo trascendental. Concepto y ley suponen así un doble triunfo del

entendimiento, mediante el cual la certeza que tenemos del mundo no es en realidad más que certeza de sí: «Tras la cortina que debe recubrir el interior [de las cosas] nada se ve, a menos que nosotros mismos penetremos tras esta cortina, tanto para que haya alguien que vea como para que haya algo que ver».

Una observación: que las cosas sean así en esta etapa del desarrollo de la conciencia no significa que exista una reflexión de ese hecho. En realidad cabe suponer que ese paso a la reflexión solo se da en un momento de la historia humana que coincide con la aparición de la filosofía.

La libertad del estoico tiene fundamento en su prisión (surge como una fallida escapatoria a esta), mientras que su prisión es independiente de su libertad imaginaria; el mundo ideal del estoico depende de su sumisión real al mundo exterior, mientras que el primero no influye en el segundo. Esto explica que, refiriéndose al hecho de que Aristóteles considerara al esclavo como alguien que ha dejado de ser humano (pues se le ha arrancado de su especificidad dentro del mundo animal), Karl Marx sugiriera que con ello Aristóteles contribuía mucho más a alzarse en pos de la libertad que ese estoico contemplador, desde sus cadenas, de un reino libre que no es de este mundo.

En suma, confiado en que la isla del concepto supone una plenitud y una libertad que la penuria material, la insolidaridad, la indigencia de los lazos sexuales y afectivos, o todo ello a la vez, no lograrían neutralizar, el filósofo estoico crea para el pensamiento un espacio aséptico que lo preservaría de perturbaciones. Vemos, pues, que la vocación de encontrar consuelo a cualquier precio (de acuerdo con el proverbio que

dice «quien no se consuela es porque no quiere») tiene manifestaciones sorprendentes, una de las cuales es precisamente la filosofía, e incluso, desde el punto de vista formal, una gran filosofía.

Como indicaba, el fracaso del esclavo generará otra figura, marcada primero por el resentimiento y después por la aflicción y la indigencia; una figura que Hegel denominará «conciencia infeliz» y que se vincula a la actitud escéptica y, en última instancia, a la filosofía que le da soporte conceptual. Desde la perspectiva ahora considerada, la esencia de la actitud escéptica podría sintetizarse del siguiente modo: como el mundo se revela irreductible al pensamiento, la libertad frente al mundo pasa por su destrucción. Lo que Hegel nos presenta es una conciencia invadida de dudas sobre lo bien fundado de lo que el mundo presenta. El mundo como diversidad unificada y sometida a leyes naturales, la historia y la política como expresiones de lo legislado por la ley social... Todo ello carece para el escéptico de fundamento.

En tal actitud existencial, solo una cosa se salva: la conciencia misma, que se sitúa fuera del mundo, aunque renuncie ya a aferrarse a esa libertad del estoico, construida imaginariamente. Hegel señala que esta conciencia que duda de las determinaciones de las cosas del mundo, paradójicamente no tiene más realidad que este mundo así negado, o mejor dicho, no tiene más realidad que el hecho de negar. Si no negara el mundo, la conciencia no tendría entidad alguna. Su ser es puro negar, se trata de una conciencia radicalmente nihilista.

Paradójica situación, pues, la de una conciencia que se alza por encima de un mundo que considera fantasmagórico y efímero, y que a la vez carece de realidad sin este mundo. Esta contradicción no será asumida por el propio escéptico (cuyo

estatuto en la perspectiva hegeliana he tenido que sintetizar de forma excesivamente brutal), pero dicho reconocimiento será la verdad de una figura ulterior: la figura que Hegel denominará bajo la expresión «conciencia infeliz» (véase el recuadro).

De la conciencia escéptica a la conciencia afligida

La conciencia escéptica es en sí la conciencia de una contradicción, pero no lo es todavía para sí; la conciencia infeliz, por el contrario, descubre esta contradicción, se ve a sí misma como conciencia desdoblada; ahora se alza por encima de las contingencias de la vida y aprehende la certidumbre inmutable y auténtica de sí, ahora desciende hasta el ser determinado y se ve a sí misma como conciencia inserta en el ser-ahí; es una conciencia mutable y sin esencia; es, pues, por sí misma la conciencia de su propia contradicción.[27]

Destinos del esclavo: la conciencia afligida

¿Y dejas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, escuro,
con soledad y llanto...?
FRAY LUIS DE LEÓN, oda XVIII

Este dramático capítulo de la Fenomenología, además de considerado en estudios generales y en reflexiones sobre Hegel y la religión,[28] ha sido objeto de brillantes y profundos análisis específicos, algunos de los cuales indico en la bibliografía. En alguna ocasión he señalado que el capítulo tiene fundamento en un complicado pasaje de la Ciencia de la lógica, donde se plantea en términos de puros conceptos. Ante la imposibilidad de sintetizar este pasaje de manera medianamente clara, me remito a su traducción en la dialéctica de las conciencias.

El hombre carente de confianza en el mundo vive su existencia concreta, necesariamente determinada frente a otras existencias, como pura finitud y contingencia. Siente que la verdad de su ser reside en una plenitud y unidad que está más allá de toda figura que él pueda alcanzar. Lo que tiene un aspecto y una forma (es decir, el propio sujeto y las cosas de su entorno) es lo que sin subsistencia alguna necesariamente perece. Por el contrario, lo trascendente, lo que carece de aspecto y concreción, lo irrepresentable, es lo bueno, eterno, inmóvil, imperecedero: ahí residiría su verdadera esencia, que

el hombre ha perdido, para su desgracia. Hegel lo explica en su estilo de siempre (pongo corchetes para mostrar cómo lo entiendo):

> Esa conciencia [afligida] no es [en verdad] sino la unidad inmediata de ambas [ella misma y la trascendente], pero para ella no son lo mismo, sino que son contrapuestas. Tenemos así que la una, la conciencia simple e inmutable, es para ella algo así como la esencia, mientras que la otra [a la cual se siente el sujeto reducido], la que cambia de un modo múltiple, es como lo no esencial. [Así] ambas son para ella ajenas la una a la otra. Y ella misma [...] se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial [...] y tiene que proceder a liberarse de lo no esencial, es decir, a liberarse de sí misma.[29]

En suma: la desgracia de la conciencia reside en que lo que ella aprehende y vive, lo que ella es para sí, no coincide con lo que ella sería en sí; no coincide con aquello en lo que para ella reside su esencia, fundamento o salvación. El lector sospechará quizá que Hegel está aquí aludiendo a un eslabón concreto de la historia. No hay ninguna explicitación en la Fenomenología, pero los intérpretes buscan pistas en los escritos de juventud, donde se pone de manifiesto que esta división de la conciencia, esta separación entre la realidad y la salvación sería característica del judaísmo. Obsérvese bien que la infelicidad de la conciencia no reside en que Dios como esencia del ser finito sea ajeno a este, sino en que este lo vive así: la conciencia vive como ajeno lo que en realidad es inseparable. Si la conciencia percibiera la unidad de lo móvil y lo inmóvil, de lo eterno y lo perecedero, de lo trascendente y lo inmanente, habría superado ya su desgracia, habría recuperado la inmanencia de lo infinito en lo finito, que un bello texto de Hyppolite ve «en el amor del

hombre por la naturaleza, por su familia, por su pueblo». Sin embargo, ese amor, presentado como la edad de oro previa a la reflexión, solo es pleno en el recuerdo, pues, como ya he señalado, la verdadera conciliación es la reconciliación, las raíces fértiles son solo aquellas recuperadas tras la pérdida.

De ahí que ese momento en el que el Dios de Abraham renuncia a su trascendencia, se encarna en figura de hombre y asume plenamente el precio de dicha encarnación, debería aparecer a la conciencia como un signo prometedor de que ha sido superada la división de esta: puesto que el Dios de Abraham tiene ahora una forma, la plenitud y la eternidad ya no deben quedar excluidas de lo que es determinado (tal o cual) y, en consecuencia, finito; cabría ahora complacerse en nuestro estatuto de hombres, es decir, en nuestra determinación, en la particularidad de nuestra especie, e incluso en nuestras peripecias singulares.

Y, sin embargo, nada de esto ocurre. Dios se ha hecho presente, sigue nuestro destino, y no obstante la conciencia se mantiene en su infelicidad; nuestra existencia en el mundo sigue apareciendo como una condena. ¿Cuál es la razón de ello? Simplemente que a la conciencia se le escapa todo el significado, se le escapa el hecho de que el proceso completo es necesario, es algo inherente a la esencia misma del Dios de Abraham: Dios se manifiesta en el ser determinado y finito porque su entero ser le mueve a la determinación y a la finitud. Mas la conciencia ignora que es así, de ahí que persista en su desarraigo e infelicidad. La conciencia sigue escindiendo toda idea de plenitud de toda idea de determinación. Por haber tomado figura en la realidad singular, lo inmutable «parece acercarse», indica Hegel. Sin embargo, precisamente por esta realidad que ha revestido «acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos»...

¿Y dejas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, escuro,
con soledad y llanto;
y tú, rompiendo el puro
aire, te vas al inmortal seguro?
[...]
Aqueste mar turbado,
¿quién le pondrá ya freno? ¿Quién concierto
al viento fiero, airado?
Estando tú encubierto
¿qué norte guiará la nave al puerto?
¡Ay!, nube, envidiosa,
aun deste breve gozo, ¿qué te aquejas?
¿Dó vuelas presurosa?
¡Cuán rica tú te alejas!
¡Cuán pobres y cuán ciegos, ay, nos dejas!

«La ternura común por las cosas»

El hecho de que Hegel sea por muchos repudiado no es en absoluto óbice para que tomemos muy en serio algunas de sus consideraciones relativas a lo catastrófico de cierta actitud pusilánime que pretende esencialmente cocinar con guantes blancos, es decir, pensar que la diferencia cabe sin oposición frente a aquello de que se difiere, que la igualdad entre los diferentes puede ser un punto de partida y no una conquista, y, en suma, que el peaje de la contradicción es evitable cuando se piensa en las condiciones de posibilidad de una pluralidad ordenada, es decir, las condiciones de posibilidad de un mundo. Este énfasis en la contradicción tiene cierta intencionalidad política, pues estoy convencido de que la única posibilidad de no abismarse pasa por no intentar sortear el abismo, sino al contrario, «mirarlo, medirlo, sondearlo y descender a él». Escribe el pensador, siempre en la tantas veces citada Ciencia de la lógica: «La ternura común por las cosas, que se preocupa solamente de que estas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que de esta forma la contradicción no se halla superada, sino únicamente transferida a otro lado, es decir, al pensamiento subjetivo».

El estado que Hegel denomina «ternura común» tiene una traducción concreta en la vida empírica y social de los hombres. De inmediato, el hombre está conciliado en esas primeras manifestaciones del espíritu que son los vínculos de clan, el compartir un sistema de creencias, el sentimiento de respeto a unas normas reguladoras de una comunidad. Pero esto no es

permanente, la alteridad incide desde el exterior, o bien se despliega desde dentro. El orden en que se armonizaba la diversidad se verá de una u otra manera amenazado, y al sujeto que vivía conciliado en tal orden se le ofrecen entonces dos vías: seguir el proceso de la contradicción, o aferrarse a lo hasta ahora dado y que, de hecho, ya desaparece. Lo primero supone el desarraigo, el abandono lúcido de lo que era el solar; lo segundo es un refugio en lo imaginario. En lo primero hay dolor; en lo segundo, encubrimiento de ese dolor que, de todas maneras, es inevitable. Solo la primera vía ofrece algún tipo de fertilidad, reitero que la verdadera raíz es la raíz reencontrada, la verdadera conciliación es la reconciliación.

¿Salvación del hombre o perdición de Dios?

Hay todavía una visión más radicalmente nihilista: la encarnación aparece como algo meramente accidental, como una especie de error divino, de tal manera que la cruz será menos una salvación del hombre que una perdición de Dios; un dios hecho determinación y realidad no tendría un estatuto diferente del de toda otra determinación o realidad. Dios hecho hombre se halla en relación de alteridad tanto respecto de los demás hombres como respecto de los individuos singulares del resto de las especies, naturales o artificiales. Esa entidad determinada que es el Dios-hombre depende y carece de toda otra entidad, así como las otras entidades carecen de él y carecen entre sí. En suma, el Dios que es hombre nos parece

tan exterior, y, por consiguiente, tan insatisfactorio, como cualquier otro hombre.

Pero este sentimiento de penuria se debe a que permaneceríamos sordos al auténtico mensaje de la humanización de Dios. El hecho de que el Verbo se haga carne no significa un rebajamiento de Dios a una condición inferior; la encarnación dice que Dios es en sí mismo carne y determinación y, por lo tanto, que la carne y la determinación son en sí lo divino. Solo el día en que este mensaje es comprendido, la conciencia ve realmente en cada hombre la figura del crucificado, en este ve la realización de Dios, en lo determinado o separado ve lo unido, y en cada ente finito ve la inmanencia de lo infinito.

Después de lo señalado, el lector quizá sospeche que Hegel es en realidad un teólogo más o menos disfrazado de filósofo, y se extrañe de la desconfianza de los conservadores berlineses respecto a la autenticidad de su cristianismo, y a la vez puede que entienda el «Amén» del comentarista antes citado, dependiendo ya de las propias convicciones del lector en que este «Amén» no tenga carácter sarcástico. Por mi parte, tiendo a pensar que las referencias al cristianismo se inscriben realmente en una tentativa de ver la necesidad de esta poderosa religión y no reflejan las convicciones de Hegel. La cuestión queda obviamente abierta.

Hegel provoca considerable irritación (también, desde luego, a quien esto escribe). Pero el hecho de que nos incite a seguir los meandros de la contradicción es de agradecer, pues de lo contrario, al inevitable desarraigo se le añade la negación de lo

real, enfermiza «ternura común por las cosas». Enfermiza meramente por ciega.

Pues como el Cristo que acompaña en el camino a los discípulos de Emaús, la contradicción se hace tanto más presente cuanto menos se la reconoce, y, por lo tanto, cuanto menos se la sondea y asume: «Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús y conversaban sobre lo acontecido [la desaparición del cuerpo en el sepulcro]. Y sucedió que mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se sumó a ellos en el camino; pero sus ojos se hallaban imposibilitados para reconocerlo».

Cuando la contradicción aparece como alma de las ideas, y por mediación de estas, como alma del mundo, entonces toda tentativa de evitar la división, el desgarro y el conflicto supone curiosamente instalarse sin resistencia alguna en la contradicción y ser víctima de ella. Sin el hombre que la hace suya en el lenguaje, la contradicción es estéril, por eso la asunción de la contradicción la vigoriza: asumir la contradicción abre la puerta a la solución de la polaridad en nueva síntesis, de la cual surgirá una nueva antítesis hasta... ese fin de la historia que Hegel creyó estar viviendo y a partir del cual no cabrían ya más que contradicciones superficiales, aparentes.

Desde luego, no hay un fin de la historia al margen de la contradicción, pero tampoco es seguro que la contradicción no perdure incluso en el fin de la historia. Cabe la sospecha de que tan imposible es dejar atrás la contradicción como evitarla. Si lo segundo constituye la «ternura común por las cosas», lo primero caracteriza al espíritu utópico. Es posible que, superadas ciertas circunstancias sociales, lejos de desaparecer la contradicción, las modalidades de la contradicción sean simplemente otras.

Como fin de las contradicciones que han movido a las sociedades en las que el hombre se hallaba enajenado o separado de su propia naturaleza, separado de la potencialidad productiva y creativa que caracteriza a nuestra especie, es como Marx concebía la sociedad comunista. Cabe señalar que la concebía muy hegelianamente, como resultado de la situación de postración, convertida así en un momento indispensable:

En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar la riqueza interior [de ese tener].[30]

Pero tal fin de la historia no suponía, obviamente, una ataraxia. Cabe incluso pensar que la sociedad que Marx tenía en la cabeza era aquella en la que por fin, resueltas las contradicciones no esenciales, surgen las contradicciones esenciales; es decir, aquellas que se darían en toda sociedad humana, que serían universales antropológicos, aquellas que la tragedia griega ponía de relieve. Nadie en su sano juicio puede cuestionar el hecho de que la existencia humana es esencialmente trágica, e incluso que en tal tragedia reside lo irreductiblemente valioso de nuestra condición, «le meilleur témoignage que nous puissions donner de notre dignité» («el mayor testimonio que podemos dar de nuestra dignidad») de los versos de Baudelaire.



Trabajadores de Manchester a finales del siglo XIX.

Pero una cosa sería la contradicción inevitable, aquella sin la cual no cabe pensar la naturaleza ni pensar la sociedad, y otra la contradicción puntual, histórica, la contradicción llamada a superarse porque su persistencia bloquea la potencialidad humana. Por lo que a la sociedad de los hombres se refiere, no puede pensarse una comunidad humana sin la primera modalidad de contradicción, sin la polaridad trágica entre sentimiento de la propia finitud y reconocimiento en lo universal, pero sí puede pensarse perfectamente una sociedad humana sin la polaridad entre el poseedor de la riqueza y el generador de la misma, y, en consecuencia, una sociedad humana liberada de todas las rémoras que tal polaridad no esencial genera (véase el recuadro siguiente).

«El hombre, tu esclavo... El hombre total»

[...] Dios visible. Que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú que sabes hablar todas las lenguas [...]. ¡Oh tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan entre ellos querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo.

En el tercero de sus Manuscritos del 44,[31] Karl Marx cita estas líneas en las que Shakespeare exhorta al dios Dinero a no fiarse de los hombres, dada su irreductible tendencia a rebelarse, y sugiere como un recurso seguro el empantanarlos en falsas querellas. Falsas querellas que sirven de coartada para tapar, soslayar o simplemente subordinar el problema esencial, a saber: el naufragio que supone todo orden social que no posibilita el despliegue de las facultades específicas del animal de lenguaje.

El ser humano da un paso de gigante cuando, como Aristóteles, se apercibe de que nuestra confrontación esencial solo empieza cuando las preocupaciones relativas a la subsistencia han sido superadas: «Las técnicas proliferaron, unas al servicio de las necesidades de la vida, otras con vistas al recreo y ornato de la misma [...]. Mas solo cuando tanto las primeras técnicas como las segundas estaban ya dominadas, surgieron las disciplinas que no tenían como objetivo ni el ornamentar la vida ni el satisfacer sus necesidades. Y ello aconteció en los lugares donde algunos hombres empezaron a gozar de libertad. Razón por la cual las matemáticas fructificaron en Egipto, pues la casta de los sacerdotes no era esclava del trabajo».[32]

Esclavitud versus conocimiento y simbolización, prácticas estas en las que se expresa lo característico del animal humano. Pero de acuerdo (¿cómo no estarlo?) con la tesis aristotélica de la libertad como condición primera de la realización de la naturaleza humana, algunos entienden que se trata solo de liberación individual o liberación para un colectivo restringido. Muy diferente es la perspectiva de Marx, quien se esfuerza en extraer todas las consecuencias políticas de una concepción del hombre como realidad holística, marcada indiscutiblemente por Hegel: el hombre tiene esencia en el conjunto de lazos que lo vinculan a los demás hombres y, en consecuencia, está llamado a reconocer como su propia riqueza aquello que comparte. Mas el hombre deja de sentir su realidad en esa dimensión holística cuando, identificándose con el objeto de su posesión, solo considera propio lo exclusivo; entonces el hombre parcela su ser respecto a los demás hombres y ya no se ve a sí mismo en la urdimbre de relaciones que, de hecho, forjan su condición. Esta identificación de la propia riqueza con su posesión, este deseo de que el bien sea exclusivo, se presenta como algo consustancial a la organización de las sociedades, casi un universal antropológico. Marx, sin embargo, ve en ello la traducción subjetiva de unos poderes «exteriores, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad» y, de este modo, una de las causas esenciales de la enajenación del hombre, de la separación del hombre respecto de su esencia.

Solo el proceso social que conduce a que cada individuo reconozca su propio interés en el interés de la humanidad supondrá que el hombre recupere esta esencia perdida. Pero el hecho de hallarse concernido por la peripecia general de la humanidad es incompatible con la identificación del propio bien a la objetividad acotada que es la propiedad vedada a los

demás. Mientras este reconocimiento de sí en lo parcializado sea ley, el individuo no puede amar lo que esencialmente de común tiene con otros individuos; en suma, no puede amar su propia esencia.

Abolida la matriz que fuerza al hombre a la enajenación de sí mismo, el lazo concreto, pleno de diferencias y oposiciones, con los demás integrantes del todo social sería vivido como constitutivo de la propia identidad, de tal manera que el mal o el bien del otro vendría a ser el mal o el bien propio. Atrás quedaría entonces el espejismo de pensar que cabe el goce exclusivamente propio, o el goce sin relación; atrás quedaría el espejismo de pensar que uno es el que es, con independencia del ser de los demás. La condición social no es en el hombre una especie de caparazón que se añadiría a su naturaleza animal. La condición social es simplemente la naturaleza del hombre. Por eso ha podido llegar a decirse que ciertos rasgos de comportamiento indisociables del carácter social son en el hombre la expresión de una inclinación innata, tan arraigada como el hambre o la sexualidad. Y se ha podido hablar de órganos sociales que trascienden y enriquecen los órganos sensibles inmediatos, y que, al igual que estos, apuntan a realizarse plenamente. Al lector receptivo al estilo de Hegel no le resultará en absoluto extraño el siguiente párrafo, en el que Marx describe la superación de la dicotomía entre vivencia individual y aprehensión del mundo por los demás:

Los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi propia apropiación. Además de estos órganos inmediatos, se constituyen de este modo órganos sociales, en la forma de la sociedad; así, por ejemplo, la actividad inmediatamente en sociedad con otros, etcétera, se convierte en

un órgano de mi manifestación vital y en modo de apropiación de la vida humana.[33]

La indisociabilidad de inclinación social y tendencias naturales en el hombre haría que sus sentidos estuvieran siempre mediatizados por el orden de los símbolos, de tal manera que una actividad sensorial puramente inmediata, no atravesada por lo simbólico, sería una actividad deshumanizada. Solo en función de una concepción antropológica sustentada en estas premisas se hace asimismo inteligible esta afirmación radical: «Es evidente que el ojo humano goza de modo distinto que el ojo bruto, no humano, que el oído humano goza de manera distinta que el bruto, etcétera».[34]

No hay manera de reducir a bruto el ser cuya esencia natural es la superación del lazo inmediato con el orden natural. Lo que sí puede acontecer —y, de hecho, acontece— es que el ser humano entre en una suerte de paréntesis, que el ser humano deje en acto de responder a su esencia, es decir, deje de responder a una naturaleza que es la medida de la humanización y viceversa.

Tratándose del hombre, complementario de esta presencia de lo simbólico en la naturaleza es el hecho de que el lazo del hombre con el hombre imbrica o compromete intrínsecamente a la naturaleza: «La relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural»; así pues, nuestra relación con la naturaleza es un criterio determinante del fracaso o triunfo de la causa del hombre, de la medida en la que «la esencia humana se ha convertido para el hombre en

naturaleza y la naturaleza se ha convertido en esencia humana».[35]

A este respecto cabría glosar la abismal frase de Aristóteles en sus tópicos: «El [hombre] que meramente percibe, de alguna manera está emitiendo un juicio», es decir, el simple hecho de constatar que lo que se ofrece ante mis ojos es un roble implica haber reconocido en lo presente un árbol y haber añadido que tal árbol «es un roble». Cabe también citar una vez más al Marx de los Manuscritos:

El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente teóricos en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre y viceversa.

Cuando la inclinación hacia las cosas del entorno natural se vive como una inclinación hacia la propia realización, y viceversa, entonces la polaridad misma entre naturaleza y cultura se convierte en lo propio; el hombre se confunde con esta polaridad dialéctica y supera la abstracción que consiste en pensar la naturaleza como lo opuesto a uno mismo. La naturaleza es, con el hombre, espejo de recreación del hombre. El amor desinteresado por la naturaleza es el amor de la especie humana, y viceversa.

De la conciencia afligida a la razón

Recapitulemos: el paso de la conciencia a la conciencia de sí consistió en que el mundo exterior está configurado por los elementos que aporta la conciencia, los conceptos, la relación entre las cosas conceptualizadas y, finalmente, las leyes que las rigen. Resultado de todo ello es que la conciencia es el centro del mundo, pero este predominio carece de contenido si la otra conciencia de sí no lo reconoce. Como a esta segunda conciencia le ocurre lo mismo, esto genera un conflicto del que salen un amo y un esclavo.

La situación del esclavo es tal que no le queda más remedio que constatar su dependencia. El estoicismo constituye una primera tentativa de escapar a esta dependencia. Es una tentativa fracasada que da lugar a otra nueva, el escepticismo. Para el escepticismo, lo subsistente y esencial trasciende el mundo y sus determinaciones, las cuales le parecen como mera contingencia. El drama del escéptico es que la pura unidad y esencia es inaccesible para él, desarraigado en la contingencia. Ni siquiera la encarnación redime, porque para la conciencia desdichada se trata más bien de una reducción a contingencia de lo que era esencia, que de una elevación de lo contingente a esencial.

La aflicción solo se supera cuando la conciencia comprende que lo esencial es contingencia, es decir, ser determinado, ser con límites, y viceversa: la contingencia es esencia. Esta unidad constituye el advenimiento de la razón, la única modalidad efectiva de superación de la indigencia. Los vericuetos por los

que nos conduce la Fenomenología del espíritu para llegar a esta conclusión son tan complicados como el lector sospecha, y desde luego, como decía anteriormente, desesperantes para el que tenga horror no ya de la aceptación sino de la explotación de los deslizamientos lingüísticos. En cualquier caso, en español tenemos la suerte de disponer del evocado libro de Ramón Valls Del yo al nosotros, que arranca algunas espinas, incluso seleccionando textos en los que hasta Hegel parece querer cambiar de estilo (véase el recuadro siguiente).

La etapa de la razón

La razón es la etapa suprema de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, del conocimiento de un objeto y del autoconocimiento. La razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, es decir, de la esencia de las cosas, como pensamiento propio. Es en un solo y mismo pensamiento, a la vez y por el mismo aspecto, certeza de sí y ser, es decir, subjetividad y objetividad.

En otros términos: lo que discernimos por obra de la razón es un contenido que: 1) no consiste en nuestras propias representaciones o pensamientos producidos por nosotros mismos, sino que contiene la esencia de las cosas tal como son en sí mismas y para ellas mismas y tiene una realidad objetiva, y 2) este contenido no es algo extraño al yo, algo que le fuera dado, sino que está penetrado por él, apropiado y, por consiguiente, ha sido también engendrado por el yo. De esta

manera, el saber de la razón no es una simple certeza subjetiva, sino que es, igualmente, verdad, ya que la verdad consiste en el acuerdo, o más bien en la unidad de la certeza y el ser.[36]

Por lo tanto, una doble certeza: a) la de que todo lo que la conciencia aprehende le pertenece; la certeza de estar aprehendiendo algo es certeza de estarse aprehendiendo a sí misma, y b) para toda representación que la conciencia aprehende hay certeza de que existe en sí.

Ramón Valls apunta oportunamente que el texto citado constituye, en la Propedéutica filosófica, el fin de la Fenomenología y el paso a la Lógica. Pero la Propedéutica es un libro esquemático y, como el propio Valls señala, en la Fenomenología del espíritu Hegel no avanza tan deprisa. Hegel hace aquí hincapié en las carencias de esta razón emergente, concretamente en el hecho de que se da un desequilibrio en favor del polo subjetivo.

Hegel, en efecto, va a introducirnos en la razón con una crítica al idealismo. El idealismo de la razón que precede a Hegel pretende que el yo constituye toda realidad. Ahora bien, esto hay que demostrarlo; no basta con proclamarlo, hay que acceder a ello. Y para eso debe partirse precisamente de la hipótesis contraria, o sea, de la situación de la conciencia durante el camino que la Fenomenología describe:

La conciencia, que es esta verdad [la que se muestra en la razón], tiene tras sí el camino recorrido, pero lo ha olvidado, cuando surge inmediatamente [es decir, cuando no considera la hipótesis contraria] como razón; o en otros términos: esta razón que surge de manera inmediata, aparece solamente como

certeza (Gewissheit) de esta verdad. Así, ella se limita a asegurar que constituye toda la realidad, sin pensar conceptualmente esta aserción. Pues en este camino olvidado reside precisamente la justificación conceptual de tal afirmación expresada de forma inmediata.[37]

A continuación intentaré interpretar este pasaje. Decir «lo que es en sí o lo verdadero se reduce a mi pensar» solo se justifica mediante un viaje de ida y vuelta, es decir: a) hemos contemplado lo que es exterior y mostrado su reducción a la conciencia (de modo que hemos mostrado el paso de la conciencia a la conciencia de sí), y b) hemos mirado lo interior o lo que es para la conciencia y mostrado su reducción a lo exterior.

Hay que rehacer el viaje seguido por la conciencia hasta la razón, porque este viaje constituye la unidad misma del en sí y el para sí, afirmada precisamente en el momento de la razón. La afirmación de la universalidad de la razón no debe negar la realidad de la dicotomía que se constata entre interior y exterior. Por el contrario, su existencia prueba que la unidad tiene un contenido, que no constituye una unidad vacía. El hecho de que desde la dicotomía entre mundo interior y mundo exterior se acceda a la razón que afirma su unidad, es la prueba única de que interior y exterior, en su diferencia misma, están fundidos. El idealismo de la razón hegeliana es un idealismo que se alcanza a partir de su contrario, y esto en oposición al de Fichte, que se afirmaba directa e inmediatamente. Cogemos la hipótesis de la dicotomía entre yo y exterior, la contemplamos y la vemos convertirse por sí misma en la certeza contraria:

El idealismo que, en lugar de este camino, empieza por esta afirmación [la de que la razón constituye la entera realidad] no es pues más que una pura aserción que no se concibe por sí misma y no se hace concebible a los demás. El idealismo enuncia una certeza inmediata, frente a la cual se alzan otras certezas inmediatas que han sido abandonadas a lo largo del camino.[38]

Comprendemos ahora por qué la Fenomenología no se acaba con el traspaso de la conciencia de sí a la razón. La razón aún debe pasar por toda clase de mediaciones antes de llegar a ser la razón especulativa o absoluta.

Desde un punto de vista histórico, la ciudad griega, con su orden moral universal en contradicción con las exigencias de la familia, aparece en primer plano. El cristianismo, por su afirmación de que Dios mantiene una relación directa con cada hombre, supondrá una revalorización del individuo. Pero esta rebeldía contra la primacía de los señores que caracterizaba al cristianismo no se realizará sino mediante el proceso que conduce a la Revolución francesa, el terror y el Imperio napoleónico. Con este último, por fin el mundo es uno. El estado universal, sueño europeo desde la coronación de Carlos V, es el fin de la realidad efectiva. El saber absoluto que anuncia el final de la Fenomenología, y su despliegue en la Ciencia de la lógica, dan al estado universal su fundamentación racional y, al mismo tiempo, su justificación ética, es decir, la conciencia de su necesidad. Unidad de historia y Logos, afirmada en términos exaltados en el último capítulo de la Fenomenología:

La finalidad, el saber absoluto, o el espíritu que se reconoce como espíritu, tiene como vía de acceso la recolección de los

espíritus, tal como son en sí mismos y como realizan la organización de su reino espiritual. Su conservación, bajo modo de ser ahí libre, manifestándose en la forma de la contingencia, es la historia; mas bajo el modo de su organización conceptual, es el saber fenomenológico. La unión de los dos modos, o en otros términos, la historia concebida, forma la recolección y el calvario del espíritu absoluto, la efectividad, la verdad y la certidumbre de su trono, sin el cual sería soledad sin vida; sin embargo: «Del cáliz de este reino de espíritus asciende ante él la espuma de su infinitud».

Una vez más, transparente (además de bello) el comentario de Ramón Valls (véase el recuadro siguiente).

Un reino plural de espíritus

Con la conclusión de la Fenomenología se ha consumado el viraje de la filosofía hacia la historia. Esta es el lugar donde el espíritu se manifiesta y vive. Forma un reino plural de espíritus que se unifica. Ha terminado así un largo periplo de siglos en que la filosofía se orientó hacia la naturaleza o hacia los problemas que suscita el conocimiento de la naturaleza. El interés de Hegel fue «comprender la Historia» y ese interés marcó la Historia posterior. Pero al comprender la Historia como realización de la comunidad absoluta acabó también con una consideración individual y solitaria de lo absoluto. No es casualidad que los versos de Schiller, con los que termina la Fenomenología, estén sacados de un poema titulado

«Amistad»; porque el espíritu para Hegel no es unidad solitaria sino unidad que se escinde en una pluralidad de sujetos que realizan su unidad en el reconocimiento mutuo. Solamente así lo absoluto es Dios y gusta de su infinitud. Dios solo es Dios en el reino de los espíritus, es decir, en la Historia.

El viraje está consumado. La metafísica se ha hecho historia, política, sociología al fin. Y con la metafísica, la religión misma. La ambigüedad de la subsunción hegeliana de la religión la heredamos también nosotros y seguiremos discutiendo si Dios es algo más que la comunidad humana realizada. Pero lo que se ha acabado es el dios Chorismos.

Alcanzada la razón especulativa, entramos en el reino de las ideas puras, las que en definitiva han regido todo el proceso que va de la conciencia inmediata a la razón. El objetivo es entonces, por un lado, mostrar que cada idea genera ella misma su opuesta, de tal manera que empezando por la idea más abstracta, el ser, puro ser, acaba desplegando todo el contenido de la razón; por otro lado, mostrar de qué manera el mundo de los fenómenos emerge necesariamente como alteridad, generada por sí misma, del mundo de las ideas. Ambas cosas plantean problemas que, desde luego, no cabe obviar. Como tampoco cabe aceptar sin más el lazo establecido por Hegel entre este saber que se abre con la conclusión de la Fenomenología y la libertad efectiva, la historia como «realización de la comunidad absoluta», un asunto desde luego peliagudo y que para algunos ha constituido la mayor razón de un desapego respecto a la filosofía hegeliana.

Filosofía y libertad

«[...] Hoy, cuando esta impetuosa realidad ha sido dominada», precisaba Hegel en el discurso de Berlín para anunciar que la filosofía se hallaba en condiciones de alzar de nuevo la voz. La impetuosa realidad había estado marcada por la tremenda contradicción de que el alma del mundo protagonizara una «bárbara» ocupación de Alemania, contradicción que se había manifestado ya con la muerte de Luis Capeto. El individuo Hegel había contemplado y asumido con firmeza la contradicción, y ahora parece que ha llegado la hora de la recompensa: la contradicción se ha resuelto en la nueva síntesis que supone una Prusia liberada y un pueblo estrechamente unido a su príncipe.

Sin duda un observador percibiría parcelas de sombra; entre ellas, que la condición de los sujetos del príncipe no parece diferir en exceso de la de aquellos que en la nación vecina habían hecho inevitable el levantamiento y generado el terror. Sin embargo, debe de tratarse de apariencias, la síntesis ha de ser efectiva, puesto que la voz de la filosofía se oye realmente, si no en todas partes, sí al menos donde hay oídos finos y atentos, empezando quizá por los responsables culturales de la corte berlinesa. La voz que se oye no es otra que la de Hegel, y la filosofía que se transmite es la tensión de las categorías de la Ciencia de la lógica, una tensión que determina la nuestra propia, dado que para Hegel la vida humana no es sino «el empleo de las categorías». Y como el saber que así se despliega ha sido homologado al alma del mundo, no cabe imaginar que

tal alma no siga presente... aunque Napoleón, correo de los nuevos tiempos, haya perdido la partida y el social «reino de las leyes» tenga ahora garantía en un príncipe. Obviamente, la cosa es algo más complicada.

Prusia no estaba reconciliada ni con el exterior ni en su seno, y el saber no es seguro que hubiera llegado a su fin. La monarquía era ciertamente constitucional, pero había múltiples razones para considerar que las contradicciones sociales (expresión de objetiva esclavitud, miseria y embrutecimiento) persistían. De ahí que con una especie de afección por el personaje y su pensamiento (que el lector ha podido observar en estas páginas), uno se vea forzado a preguntarse si desde la cátedra de Berlín la filosofía que habla es la expresión de la reconciliación del hombre (por la superación de las contradicciones esenciales) o, simplemente, la reconciliación del filósofo universitario Georg Wilhelm Friedrich Hegel con los estamentos que entonces encarnaban el poder político económico y cultural.

Hegel nos dice que la voz de la filosofía es la prueba de que la realidad ha dejado de ser impetuosa, pero cabe sospechar que Hegel simplemente ha logrado protegerse de los ímpetus bien reales, y con ello ha conseguido proteger su filosofía, la cual ciertamente él identifica como la Filosofía. Esta opinión la comparten otros miembros de la corte prusiana, lo que permite a Hegel ir situando a sus discípulos en las cátedras universitarias y jugar un auténtico papel de filósofo de Estado, pese a las reticencias ya evocadas de ciertos conservadores a ultranza, mosqueados con su Filosofía del derecho.

Esta denuncia de la falacia hegeliana respecto a la complicidad entre libertad y filosofía que se daría en sus años de Berlín, ¿supone que la filosofía no era entonces posible y, en

concreto, que el pensamiento de Hegel no era una expresión de la misma? En absoluto.

Por cercano que uno se halle a la tesis aristotélica de que la libertad es condición del pensar cabal, lo cierto es que apañados estaríamos si el acto concreto de pensar fuera diferido hasta que tal libertad fuera efectiva. En la tesis aristotélica hay como un círculo vicioso, pues si la práctica de las disciplinas del espíritu es lo propio de «los hombres libres», el hecho de que la libertad sea un proyecto eternamente diferido y que sea razonable pensar que no se ha dado plenamente en ningún momento histórico, podría llevarnos a la absurda conclusión de que hasta ahora, simplemente, no ha habido filosofía.

Cabe incluso invertir las cosas y sostener que el pensamiento es tanto más necesario cuanto que en su ausencia no construiremos las armas que permitirán alcanzar la libertad. Pues los espacios de libertad concreta, política, económica y cultural que se han adquirido son (al menos en parte) hijos de la filosofía más bien que lo contrario. Esto está en absoluta conformidad con lo que ha sido la motivación esencial de la filosofía. Si «salvar los fenómenos», otorgar a lo que la naturaleza muestra un soporte que lo hace inteligible, es el objetivo que se ha asignado de entrada a la filosofía, tarea complementaria (y a veces presentada como prioritaria) es la de «salvar la ciudad», la de contribuir a acabar con todo orden de cosas que no posibilite la realización plena de las potencialidades humanas.

Cabe sostener que el pensamiento —incluido el de Hegel— es necesario dado que en ausencia de pensamiento no construiremos las armas que permitirán alcanzar la libertad. Lenin leyó con entusiasmo la Ciencia de la lógica; confinado en un hospital de Ginebra, pensaba en las condiciones de

posibilidad de una revolución que conduciría a realizar esa fraternidad y esa libertad que la Revolución francesa había convertido inevitablemente en eslóganes sin contenido, puesto que era intrínsecamente contraria al ideario de igualdad. El también ruso Alexandre Herzen (1812-1870), que preconizaba un alzamiento contra el régimen de servidumbre zarista y el establecimiento de un socialismo campesino, pese a su radical materialismo llegó a decir que la Ciencia de la lógica constituía el «álgebra de la revolución». El hegelianismo ha sido ciertamente interpretado en un sentido religioso (en especial, en los países anglosajones) y utilizado en apoyo de sectores inmovilistas, cuando no claramente reaccionarios, pero también ha sido reivindicado por muchos otros, convencidos de que la historia de las contradicciones sociales no se había acabado y que la libertad efectiva pasaba por la asunción lúcida de las mismas, por terribles que pudieran ser y hasta quizá en razón de ello.

Pues no deja de ser evidente que en los más sombríos contextos se han forjado, en ocasiones, obras admirables, construcciones transformadoras no solo de la subjetividad de quien accede a ellas, sino también del sujeto colectivo. Y desde luego si la indigencia, la desazón, la injusticia casi ontológicamente destructora, el extravío de las mentes y la corrupción prematura de los cuerpos fueran incompatibles con la creación y la fertilidad, entonces... ni la Noche Oscura del alma, ni el Cuarteto para el fin de los tiempos, ni el Guernica, ni la teoría cuántica serían hoy esa riqueza del común, cosa de cada uno al menos en potencia... y que ha de llegar a serlo en acto.

Se ha filosofado en campos de concentración como se ha hecho música y se han resuelto teoremas. Lo árido del entorno social, cultural y político nunca puede servir de coartada para

la renuncia a la simbolización, el conocimiento y la creación. La tensión por mantener viva la filosofía, aun en las condiciones más adversas, nada tiene que ver con la evocada actitud estoica de apostar a que el pensamiento constituya un refugio. Una cosa es la vana esperanza de que el pensamiento nos hará reyes pese a las cadenas, y otra muy diferente mantener vivo el pensamiento precisamente para mostrar (entre otras cosas) que las cadenas siguen siendo insoportables. Ahí está el asunto: la filosofía es un combate feroz contra la ignorancia ciega, porque la ignorancia ciega hace soportable lo que es contrario a la dignidad humana. En este sentido, la filosofía de Hegel es, sin duda alguna, un arma.

Epílogo: por qué Hegel

A estas alturas el lector está ya en condiciones de comprender la mezcla de entusiasmo e irritado escepticismo con la que tantos autores se han acercado a la obra de Hegel. Incluso podría decirse que esta alternancia no puede ser más hegeliana, puesto que un puro entusiasmo sería un entusiasmo abstracto, lo cual vale también para el escepticismo.

Desde luego, las objeciones de Karl Popper al marxismo y al psicoanálisis son aquí todavía más de recibo. Popper sostenía que una teoría solo puede ser considerada científica si es susceptible de ser falseada, es decir, si sus proposiciones son susceptibles de ser confrontadas a un criterio indiscutible de verdad o falsedad. ¡A ver quién falsea las afirmaciones según las cuales la igualdad muta en desigualdad y viceversa! Hegel, sin embargo, no cesa de reivindicar para su saber absoluto el rasgo de ciencia, pero obviamente la palabra «ciencia» no tiene el mismo significado en ambos autores.

Desde luego que científico, en el sentido usual de la palabra «ciencia», no lo es en absoluto el «sistema» de Hegel. No obstante, esto no es a mi juicio una objeción suficiente, pues considero que ninguna filosofía es una ciencia, simplemente en razón de que la filosofía no es la ciencia, no tiene los mismos objetivos ni las mismas delimitaciones en su funcionamiento que la ciencia, lo cual no quiere decir que no se nutra en gran parte de la ciencia y no esté pendiente del devenir de esta.

La cuestión pertinente es la de si el hegelianismo responde a los intereses de la filosofía, no la de si responde a los intereses de la ciencia. Recogiendo la pregunta que Edmund Husserl se

hacía respecto a Descartes, ¿puede la filosofía hegeliana aportar algunas claves a las modalidades que hoy adoptan para nosotros las interrogaciones de la filosofía?

Consideremos, por ejemplo, el asunto del vínculo entre la Revolución francesa y el saber anunciado en el final de la Fenomenología del espíritu. El hecho de que este escrito coincidiera con la batalla de Jena, la emoción de Hegel ante la imagen ecuestre del que era al fin y al cabo el vencedor de su patria, y el hecho de que el propio filósofo estableciera el vínculo entre los acontecimientos que encarna el emperador de los franceses y su propio saber, pueden dar pie a denuncias de grandilocuencia, cuando no a sarcasmos del tipo: he aquí el primer representante de esa usual modalidad de paranoia que consiste en tomarse por Napoleón. Y sin embargo, más allá de lo ampuloso del estilo y de algunas afirmaciones, pocos como Hegel han sabido aprehender la significación profunda de la Revolución francesa.

Kant se había ilusionado, al igual que Beethoven y tantos otros: la libertad por fin se hacía historia. Pero cuando la promesa de liberación se hizo terror, los entusiastas empezaron a tomar distancia. ¿De dónde podía proceder la decepción? Obviamente, del hecho de que se había pensado una cosa sin la otra. Se pensaba la revolución sin el terror, como antes se pensaba el absolutismo monárquico sin la revolución.

Volvamos por un momento sobre aquellos hechos. «Solo creeré en la república cuando la cabeza de Luis XVI no repose sobre sus espaldas», declara Marat cuando en 1792 se discute en la Convención el destino del monarca. El juicio propiamente dicho no empezará hasta enero de 1793, el 15 se declara la culpabilidad y el 21 se comunica la sentencia al reo, quien es ejecutado ese mismo día. Luis Capeto había solicitado una prórroga que no le fue concedida y, al parecer, se dirigió al

cadalso conservando su entereza. Cuando el verdugo muestra al pueblo la cabeza ensangrentada, la condición de Marat se ha cumplido: la revolución ha triunfado.

Hemos visto que en ese arranque de 1793, Hegel enfoca su último año de formación en Tubinga y se dispone a presentar su memoria. Los ecos del acontecimiento trágico de las Tullerías debieron de marcar el espíritu de Hegel de manera profunda. En el seminario de Tubinga, el estudiante Hegel quizá aún no está en condiciones de formular lo que significa la decapitación de un monarca. No podía menos que deplorar que los acontecimientos que tanto había celebrado hubieran conducido a este sacrificio público. Y sin embargo a posteriori, y a la luz de la filosofía hegeliana, se infiere que sin este acto de radical negatividad, el proyecto emancipador no sería más que un ideario abstracto; incluso si se tratara de un hegeliano partidario de la restauración, o quizá precisamente por tratarse de un partidario de la restauración.

De la filosofía hegeliana se deduce que la revolución surge en razón de la quiebra interna de la monarquía. Se deduce, asimismo, que la diversidad de posiciones sociales representadas por los revolucionarios generará inevitablemente polaridades de intereses que acabarían por mostrarse incompatibles, de tal manera que el Comité de Salvación Pública y el terror no eran un accidente en la revolución, sino el fruto que esta llevaba en su embrión. Es desde luego algo más serio que interpretar aquellos tremendos acontecimientos en términos de azarosa desviación de un ideario o de la mera voluntad subjetiva.

Por lo tanto, hay que agradecer al hegelianismo el haber pensado las duras mediaciones por las que ha de pasar todo ideario de emancipación, pero también el haber reflexionado sobre la esencia de la filosofía y las condiciones que harían

posible el que esta esencia llegue a actualizarse en forma tal que todos los ciudadanos se sientan concernidos por la misma. Pues la filosofía es de alguna manera el resultado de asumir todas las implicaciones de nuestra condición de seres de lenguaje.

Hay un mundo sensible y hay un mundo de cosas del lenguaje, es decir, significantes con sus significados, significantes con ideas que pueblan el pensamiento. Nuestra vida transcurre entre ambos y nos preguntamos por su eventual articulación. El platonismo apunta a la hipótesis de que el registro de las ideas es la verdad profunda, que en el otro registro tiene simplemente una manifestación. Es una hipótesis, las habrá diferentes, pero si se trata de filosofía, el posicionarse respecto al funcionamiento del mundo de las ideas es nuclear. Hegel acentúa una de las vías que Platón consideró: busca en el devenir de las ideas la clave simplemente de todo devenir. Hegel estima que el lenguaje mismo no repugna en absoluto el uno es dos, la equivocidad, el hecho de que anclados en el significado inmediato de una palabra lleguemos a encontrarnos en el significado opuesto, desde luego no inmediatamente, sino siguiendo la mediación en que consiste el proceso mismo del lenguaje, eso que con frecuencia se denomina vida de las palabras; vida, es decir, despliegue de lo que cada significado lleva en sí. Podemos o no seguir a Hegel en esta manera suya de dar curso a la reflexión filosófica, podemos o no ser dialécticos en materia de filosofía, pero lo que no podemos es obviar esta modalidad de la práctica filosófica, entre otras razones porque no solo tiene matriz en Platón, sino que también alcanza su mayor expresión en sus diálogos de madurez.

Hegel hace de la filosofía no solo la disciplina central del espíritu, sino también la disciplina que, llegada a su madurez,

anularía en parte la legitimidad de algunas otras. Así, el arte sería inevitable en ausencia de la filosofía, y como expresión de la exigencia humana de conferir un sentido absoluto. La Ciencia de la lógica haría del arte algo superfluo, el arte habría venido a ser «una figura del pasado». Que no sea así, que el arte siga existiendo, y sobre todo que la interrogación sobre la esencia de la exigencia artística esté quizá más vigente que nunca, es cuando menos un indicio del error de Hegel en su reflexión sobre el estatuto del arte en su tiempo, pero no quita legitimidad al problema que respecto al arte nuestro filósofo plantea.

Hegel usa y quizá abusa del término «absoluto» (lo cual es una de las dificultades para seguirle). El absoluto es en principio el saber que se condensa en la Ciencia de la lógica. Pero allí mismo, siguiendo su tendencia a los movimientos en espiral, el absoluto que coincide con la idea de ser acaba desplegándose y llenándose de contenido al final del libro en lo que él llama «idea absoluta» y que debería coincidir con la libertad, la única libertad concreta. Mas en cualquier caso, tiendo a creer que, de alguna manera, en estas reflexiones sobre el absoluto socialmente realizado Hegel explicita casi sin pudor lo que en el origen constituyó el motor de todos y cada uno de los que dieron un paso en la filosofía.

Precisamente por su firmeza y su constancia en la reivindicación del papel de la filosofía, Hegel aspiraba a que esta no quedara reducida a una práctica de sujetos aislados. La filosofía debía constituir la expresión más depurada del espíritu colectivo, en una sociedad regida por leyes que garantizasen la libertad. Las sociedades que Hegel conoció no correspondían precisamente a esta libertad efectiva. Pero que no estuviéramos tampoco en el fin de la historia, entendida como el advenimiento de la libertad racional, nada quita a lo admirable

de las siguientes líneas extraídas de su discurso de posesión en Berlín:

Circunstancias nuevas han aparecido gracias a las cuales cabe esperar que la filosofía, ciencia casi condenada al silencio, alce de nuevo la voz. En efecto, hace poco tiempo aún, por un lado la miseria de la época exacerbaba la importancia de los intereses mezquinos, de la vida cotidiana; por otro lado, los grandes intereses de la realidad, las luchas con vistas a restablecer y salvaguardar en su totalidad la vida política del pueblo y del Estado, se ampararon de todas las facultades del espíritu, hasta el punto de que la vida interior de este no gozaba de tranquilidad alguna. El espíritu del universo, tan ocupado por la realidad y arrastrado hacia el exterior, se hallaba impedido de replegarse en sí mismo, acceder a la patria que le corresponde y gozar de sí.

Apéndices

Bibliografía citada o mencionada

Aristóteles, Metafísica, en Tomás Calvo Martínez, ed., Madrid, Gredos, 2000 (hoy en día, edición de referencia).

Chatêlet, François, Hegel, París, Seuil. [Hay trad. cast.: Hegel, trad. de J. Escoda, Barcelona, Laia, 1972.]

Descartes, René, Discurso del método, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

Dieter, Th., Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie, Tubinga, 1917.

Foucault, Michel, L'archéologie du Savoir, París, Gallimard, 1969.

Galileo, Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano, en Antonio Beltrán Marí, ed., Madrid, Alianza, 1995.

Gómez Pin, Víctor, El drama de la ciudad ideal (El nacimiento de Hegel en Platón), Madrid, Taurus, 1995.

Gómez Pin, Víctor, El reino de las leyes, Madrid, Siglo xxi, 1991.

Heráclito, fragmentos diversos. Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, B (Fragmentos de los presocráticos B). Múltiples ediciones desde la primera en Berlín en 1903.

Hyppolite, Jean, Génèse et structure de la Phenoménologie de l'Esprit, París, Aubier, 1946, p. 187.

Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Gredos. Estudio introductorio de J. L. Villacañas, antes en Alfaguara. Múltiples ediciones.

Kimball, Roger, «The difficulty with Hegel», en The New Criterion, vol. 19, septiembre de 2000. El artículo está disponible en internet.

Kojève, Alexandre, Introducción a la lectura de Hegel, Buenos Aires, La Pléiade, 2013.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, capítulo XXVII, traducción de Javier Echeverría, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Marx, Karl, Manuscritos económico-filosóficos (Manuscritos del 44), en Juan R. Fajardo, ed., MIA (Marxists Internet Archiv), 2001.

Nadler, K., Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums, Leipzig, Felix Meiner, 1931.

Newton, Isaac, Principios matemáticos de la filosofía natural (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica), traducción de Antonio Escohotado, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

Pinkard, Terry, Hegel: A Biography, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

Platón, Symposium, traducción de 189d y ss. de Agustín García Calvo, no publicada.

Rosenkranz, Karl, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Darmstadt, WBG, 1977 (reimpresión de la edición de Berlín de 1844).

Russell, Bertrand, Historia de la filosofía occidental, Madrid, Austral Summa, 2007.

Santayana, George, Egotism in German Philosophy, Londres y Toronto, J. M. Dent and Sons, 1916.

Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Barcelona, Estela, 1971.

Wahl, Jean, Le malheur de la conscience dans la Phénoménologie de l'Esprit d'Hegel, París, Rieder.

Principales obras de Hegel disponibles en lengua castellana

Ciencia de la lógica, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Escritos de juventud, en José María Ripalda, ed., México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Fenomenología del espíritu, traducción de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.

Filosofía de la lógica y de la naturaleza, traducción de Eduardo Ovejero Mauri, Buenos Aires, Claridad, 1969.

Historia de Jesús, traducción de Santiago Noriega, Madrid, Taurus, 1975.

Lecciones de estética, traducción de J. M. Brontons, Madrid, Akal, 1991.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, traducción de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1955.

Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, traducción de Guillermo de Echeandía, Madrid, Aguilar, 1970.

Ediciones de Hegel en alemán

La primera edición completa de las obras de Hegel en dieciocho volúmenes fue publicada en Berlín entre 1832 y 1845 (Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 18 Bde. Berlín 1832-1845). Varias reimpresiones parciales se hicieron a lo largo del siglo XIX. Lo esencial se retoma de la edición llamada «del Jubileo» en veinte volúmenes (Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Neu hg. von H. Glockner, Stuttgart, 1927-1940).

A partir de la edición de 1832-1845, hay una edición accesible de Suhrkamp (Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt, 1969-1971).

Durante un tiempo fue canónica la edición crítica en veintiséis volúmenes de G. Lasson y J. Hoffmeister (Sämtliche Werke. Hg. von Georg Lasson später J. Hoffmeister. Leipzig, 1911).

De referencia es la edición en treinta volúmenes bajo el común auspicio de la Academia Alemana de Investigación y la Academia de Ciencias del Norte-Westfalia (Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1968 y siguientes).

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Hegel

1770. Nace en Stuttgart.

1788. Ingresa en el Seminario de Tubinga.

1793. Renuncia al destino de pastor y abandona el Seminario.

1795. Viaje a Ginebra.

1795. Hegel escribe Vida de Jesús.

1799. Muerte del padre de Hegel.

1801. Publicación de Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling.

1801. En agosto, Hegel defiende De orbitis planetarum, su tesis de habilitación para acceder como profesor a la Universidad de Jena.

1805. Nombramiento de Hegel como profesor «extraordinario» (no titular) en la Universidad de Jena.

1806. Hegel anuncia a sus alumnos de Jena el advenimiento de una nueva era. Ese mismo año finaliza la Fenomenología del espíritu.

1807. Renuncia por un tiempo a la docencia y acepta el puesto de redactor en jefe de la Gaceta de Bamberg.

1808. Vuelve a la docencia en Núremberg.

1812. Aparecen publicados los dos primeros volúmenes de la Ciencia de la lógica.

1816. Se publica el tercer volumen de la Ciencia de la lógica.

1816. Es nombrado profesor titular en la Universidad de Heidelberg.

1817. Publica la Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

1818. Toma posesión de la Cátedra en la Universidad de Berlín.

1821. Publicación de la Filosofía del Derecho.

1831. El 13 de noviembre fallece Hegel.

1781. **Primera edición de la Crítica de la razón pura.**

1787. **Reedición de la Crítica de la razón pura.**

1788. **Publicación de la Crítica de la razón práctica.**

1789. **Estalla la Revolución francesa.**

1793. **Aprobación de la Constitución del Año I en la Francia revolucionaria.**

1800. **Batalla de Marengo.**

1804. **Muere Immanuel Kant.**

1806. **El 14 de octubre tiene lugar la batalla de Jena.**

1806. **El 27 de octubre las tropas de Napoleón entran en Berlín.**

1815. **Napoleón es derrotado en la batalla de Waterloo.**

1824. **Novena Sinfonía, «Coral», de Beethoven.**

1831. **Epidemia de cólera en Berlín.**

Sobre el autor

Víctor Gómez Pin

Estudió Filosofía en la Sorbona, donde obtuvo el grado de docteur d'État con una tesis sobre el orden aristotélico. Tras años de docencia en la Universidad de Borgoña se vinculó al proyecto de creación de una facultad interdisciplinar en la Universidad del País Vasco, de cuyo Departamento de Filosofía fue el primer director. Actualmente es catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Barcelona, en la que ha impartido las asignaturas de Filosofía y Matemáticas, Epistemología y Filosofía Griega. Fundó el International Ontology Congress, cuyas ediciones se han venido realizando desde hace casi un cuarto de siglo bajo el patrocinio de la Unesco. Autor de numerosas publicaciones, ha obtenido los premios Anagrama y Espasa de Ensayo. Es miembro de Jakiunde, la Academia Vasca de Ciencias, Letras y Artes, y doctor honoris causa por la Universidad del País Vasco. En 2009 obtuvo el Premio Internacional del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Tras Pitágoras (2019), Hegel es el segundo libro de Víctor Gómez Pin editado por Shackleton Books.

Notas

1 Pinkard, Terry, Hegel: A Biography, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

2 Chatêlet, François, Hegel, París, Seuil (varias ediciones), [Hay trad. cast.: Hegel, trad. de J. Escoda, Barcelona, Laia, 1972.]

3 Russell, Bertrand, Historia de la filosofía occidental, Madrid, Austral Summa, 2007.

4 «La cosa del mundo mejor distribuida [la chose au monde la mieux partagée], pues todos y cada uno piensan que lo poseen en tal medida que incluso aquellos difíciles de satisfacer en todo lo demás no se quejan de la porción que les toca». Descartes, René, Discurso del método, Primera parte, Madrid, Espasa Calpe, 2000. (Hay múltiples traducciones en castellano de este texto esencial.)

5 Kimball, Roger, «The difficulty with Hegel. Reflections on the philosopher, occasioned by the recent biography by Terry Pinkard», en: The New Criterion, vol. 19, 2000. Artículo disponible en internet. El libro al que se hace referencia es el ya citado Hegel. A biography, de Pinkard.

6 Ibidem.

7 Santayana, George, Egotism in German Philosophy, Londres y Toronto, J. M. Dent and Sons, 1916, reedición de

1936. El párrafo citado abre el capítulo VI, titulado significativamente «The egotism of ideas».

8 Foucault, Michel, L'archéologie du Savoir, París, Gallimard, 1969.

9 Cita de Victor Cousin. Pierre-Paul Royer Collard fue un político e intelectual francés que, tras haber participado en el proceso revolucionario, proclamó sin embargo la restauración de una monarquía que no supusiera un retorno al Antiguo Régimen sino un asentamiento de las conquistas.

10 Newton, Isaac, Principios matemáticos de la filosofía natural [Philosophiae Naturalis Principia Mathematica], traducción de Antonio Escohotado, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

11 Kojève, Alexandre, Introducción a la lectura de Hegel, Editorial Trotta, 2013.

12 Carta de Hegel a Niethermayer.

13 Carta de Goethe a Eckermann.

14 Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Barcelona, Estela, 1971.

15 Galileo, Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano, en Antonio Beltrán Marí, ed., Madrid, Alianza, 1995.

16 Hegel, Friedrich, Lecciones de Berlín sobre la Filosofía de la Historia. Hay traducción española: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

17 Platón, Symposium, 189d y ss. La traducción de estos párrafos fue amabilidad de Agustín García Calvo para un seminario que el autor debía iniciar con los mismos.

18 Hegel, Friedrich, Ciencia de la lógica, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

19 Hegel, Ciencia..., op. cit., en La doctrina de la esencia,, p. 371.

20 Ibidem.

21 Ibidem.

22 Heráclito, Razón común, fragmentos comentados por Agustín García Calvo, Zamora, Lucina, 1985.

23 Hegel, Ciencia de la lógica, op. cit. en Lógica de la esencia. La traducción de los párrafos que siguen en este apartado es propia.

24 Ibidem.

25 Gómez Pin, Víctor, El drama de la ciudad ideal (El nacimiento de Hegel en Platón), Madrid, Taurus, 1995.

26 Gómez Pin, Víctor, El reino de las leyes, Madrid, Siglo XXI, 1991.

27 Hyppolite, Jean, Génèse et structure de la Phenoménologie de l'Esprit, París, Aubier, 1946. Hyppolite toma como referencia principal a Jean Wahl, Le malheur de la conscience dans la Phénoménologie de l'Esprit d'Hegel, París, Rieder, 1929.

28 Nadler, K., Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums, Leipzig, Felix Meiner, 1931. Dieter, Th., Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie, Thesis Tübingen, 1917, Tubinga 1917.

29 Hegel, Friedrich, Fenomenología del espíritu, en La conciencia infeliz, traducción de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.

30 Marx, Karl, Manuscritos económico-filosóficos, conocidos como Manuscritos del 44 (Tercer Manuscrito, «Propiedad privada y comunismo»). Cito aquí la edición en castellano preparada por Juan R. Fajardo para MIA (Marxists Internet Archiv), 2001.

31 Ibidem.

32 Aristóteles, Metafísica, I 981b.

33 Marx, [Manuscritos...], op. cit.

34 Ibidem.

35 Ibidem.

36 Hegel, Friedrich, Propedéutica filosófica, texto citado por Ramón Valls Plana en Del yo al nosotros.

37 Hegel, Fenomenología, en Crítica del idealismo de la razón, op. cit.

38 Ibidem.